

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANA PAULA APARECIDA FERREIRA ALVES

**DISCURSOS HEGEMÔNICOS SOBRE O CONCEITO DE COMUNIDADE
CONTRAPOSTOS ÀS ESPACIALIDADES E TERRITORIALIDADES DE
COMUNIDADE REAIS: ESTUDO DE CASO DA COMUNIDADE RURAL
QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ (PONTA GROSSA, PARANÁ)**

CURITIBA
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANA PAULA APARECIDA FERREIRA ALVES

**DISCURSOS HEGEMÔNICOS SOBRE O CONCEITO DE COMUNIDADE
CONTRAPOSTOS ÀS ESPACIALIDADES E TERRITORIALIDADES DE
COMUNIDADE REAIS: ESTUDO DE CASO DA COMUNIDADE RURAL
QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ (PONTA GROSSA, PARANÁ)**

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, nível Doutorado, Setor de Ciências da Terra da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Geografia.

Orientação: Prof. Dr. Miguel Bahl

CURITIBA
2015

A474d

Alves, Ana Paula Aparecida Ferreira

Discursos hegemônicos sobre o conceito de comunidade contrapostos às espacialidades e territorialidades de comunidade reais : estudo de caso da comunidade rural quilombola de Santa Cruz (Ponta Grossa, Paraná)/ Ana Paula Aparecida Ferreira Alves. – Curitiba, 2015.

195 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia, 2015.

Orientador: Miguel Bahl .

Bibliografia: p. 173-183.

1. Comunidade. 2. População tradicional. 3. Multiculturalismo. 4. Quilombos. I. Universidade Federal do Paraná. II. Bahl, Miguel. III. Título.

CDD: 306



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



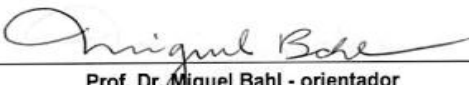
PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) **ANA PAULA APARECIDA FERREIRA ALVES** intitulada "**A COMUNIDADE DOS DISCURSOS HEGEMÔNICOS, A COMUNIDADE DAS DINÂMICAS REAIS: ESPACIALIDADES E TERRITORIALIDADES DA COMUNIDADE RURAL QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ (PONTA GROSSA, PARANÁ, BRASIL)**", para obtenção do grau de Doutora em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração **Espaço, Sociedade e Ambiente**, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

Após haver analisado o referido trabalho e argüido o (a) candidato (a), são de parecer pela APROVAÇÃO da Tese.

Curitiba, 24 de abril de 2015.

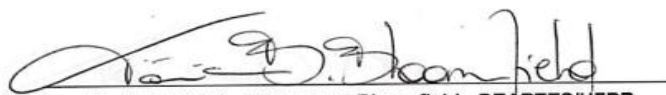
Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Miguel Bahl - orientador


Prof. Dr. Cicilian Luiz Löwen Sahr - UEPG/PPGEO-UFPR


Prof. Dr. Lourdes de Fátima Bezerra Carril - UFSCAR


Prof. Dr. Celso Antônio Ramos da Fonseca Rosas - UEPG


Prof. Dr. Tânia Bittencourt Bloomfield - DEARTES/UFPR

*Dedico este estudo aos quilombolas do Brasil,
especialmente aos moradores da comunidade
quilombola de Santa Cruz.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao ser supremo que me dotou de capacidades das quais, sem elas, não daria conta de todo o processo de produção desta tese. A energia positiva e a luz, proporcionadas pelas reflexões espirituais, foram fundamentais para esta difícil tarefa.

Agradecimentos mais que especiais aos meus companheiros de jornada, ao meu amado esposo Matheus Miranda de Paula que com sua amizade, carinho e paciência, tanto me ajudou e suportou momentos em que me encontrava esgotada. Ele foi meu alicerce, junto do meu “cãocompanheirinho” Chewie, fielmente permaneceu o tempo todo ao meu lado.

Agradeço eternamente aos meus pais, que nos meus altos e baixos da vida, jamais desistiram de mim e incansavelmente me convenceram de que a educação é o melhor caminho. Não tenho palavras para expressar minha gratidão.

À amiga, Tanize Tomasi Alves, expresso gratidão, pois ela teve papel fundamental neste processo. Foi minha companheira de pesquisa de campo e em determinadas ocasiões, me auxiliou muito debatendo a tese comigo.

Ao meu orientador, professor Dr. Miguel Bahl, todo o meu reconhecimento, carinho e agradecimentos por ter sido otimista com relação à minha pessoa, pela enorme paciência em receber uma pesquisa distinta à sua atuação e ainda, pela autonomia e apoio que conferiu ao desenvolvimento do meu trabalho.

Da mesma forma, agradeço profundamente aos professores da pós-graduação em Geografia da UFPR, destes, todos que me proporcionaram momentos preciosos de conhecimento em suas aulas, palestras e outros trabalhos. Também ao professor Dr. Wolf Sahr, por me admitir como orientada no processo de seleção da UFPR e pela breve trajetória de parceria, a qual me honrou com ensinamentos inestimáveis. Às professoras Dra. Tânia Bloomfield e Dra Gislene Santos pelos significativos e indispensáveis apontamentos na banca de qualificação. E ainda, meu agradecimento especial aos colegas e aos secretários, Zem e Adriana pela amizade e atenção.

Também tenho a agradecer a minha ex-orientadora Dra Cicilian Löwen Sahr por ter me conduzido ao caminho das pesquisas em comunidades tradicionais. Nossas experiências nos faxinais e quilombos sempre serão lembradas.

Agradeço imensamente aos moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz pela disposição em todos os momentos da pesquisa, pelos cafés e pinhões pelo bate-papo na festa e eventos da comunidade e toda atenção concedida com a equipe do projeto quilombola e, em particular, comigo.

Neste sentido, também agradeço a parceria dos demais colegas da equipe do projeto mencionado, pois, exceto a coordenadora prof^a Dra. Cicilian Löwen Sahr e a doutoranda em geografia Tanize Tomasi Alves; o colega Caio Kataoka e o colega e meu esposo Matheus Miranda de Paula, assim como eu, integraram a equipe num primeiro momento, entre 2011 e 2012.

Sou profundamente grata aos recursos concedidos para a realização desta pesquisa, como a bolsa fornecida pela CAPES e outros auxílios destinados ao projeto quilombola da equipe coordenada pela prof^a Dra Cicilian.

Agradeço a todos os amigos e familiares pela compreensão e apoio!

Aos professores que cordialmente aceitaram o convite para participar da defesa final, Dra. Cicilian Löwen Sahr, Dr. Celbo Fonseca Rosas, Dra. Lourdes Carril e Dra. Tânia Bloomfield; agradeço pela presença e colaboração de todos.

Por fim, a todos que aqui não elenquei, mas que de alguma forma participaram comigo deste momento tão importante da minha vida, àqueles que me ouviram, que me “aguentaram” e que torceram por mim, os meus mais sinceros agradecimentos.

*Ninguém é Deus,
e Deus não é ninguém.
A vida acontece para todos os lados.
A inconstância nos faz distantes e,
ao mesmo tempo, nos sintoniza,
não como algo certo ou errado,
mas como fonte de multiplicidades
que estão muito acima do bem e do mal.*

Tânia Marques (Contos rizomáticos)

*“Quilombo
Que todos fizeram com todos
os santos zelando
Quilombo
Que todos regaram com todas
as águas do pranto
Quilombo
Que todos tiveram de tombar
amando e lutando
Quilombo
Que todos nós ainda hoje desejamos tanto*

*Existiu
Um eldorado negro no Brasil
Existiu
Viveu, lutou, tombou, morreu,
de novo ressurgiu
Ressurgiu
Pavão de tantas cores, carnaval do sonho meu
Renasceu
Quilombo, agora, sim, você e eu”.*

(Quilombo, o El Dorado Negro - Gilberto Gil)

RESUMO

A partir de algumas experiências vivenciadas e observadas com indivíduos comunitários e suas atuações individuais e coletivas nas comunidades, bem como, as espacialidades envolvidas nos seus contextos cotidianos, um novo pensar sobre as comunidades despertou o interesse em investigar como o conceito foi construído pelo discurso acadêmico e científico, e se esta construção realmente condizia com tais realidades. Neste sentido, o estudo apresentado tem como principal objetivo, superar a noção clássica de comunidade baseada na homogeneidade aparente dos discursos que legitimam a concepção de uma dimensão espacial una e estática. Apesar das conquistas obtidas pelas comunidades tradicionais, principalmente referentes à questão fundiária, alguns estudos, tendem, mesmo que indiretamente, a projetar o caráter limitante da fixidez imposta pelo Estado a partir destas políticas. Este contexto resulta da construção conceitual de comunidade em distintos momentos a partir de discursos científicos e políticos. Esta construção conceitual apresenta um direcionamento atrelado ao discurso modernizador de sociedade em detrimento das comunidades tradicionais pré-modernas. Por meio da análise dos conteúdos políticos destinados às populações tradicionais, notou-se que os elementos referentes ao aspecto tradicional, coesão na forma de coação e a identidade, são reiterados sob a lógica do discurso moderno, os quais revelam como são tratadas as comunidades tradicionais a partir de um discurso neocolonial. Portanto, verificou-se que as concepções de comunidade mais contemporâneas não romperam com o conteúdo conceitual clássico e quando adotado para a elaboração de políticas de legitimação de agrupamentos específicos, demonstram que a noção de comunidade estática baseada em uma coesão-coação ainda persiste. Partindo destas premissas, buscou-se identificar esta realidade a partir de uma comunidade étnica. Demonstrou-se a reflexão obtida através da análise resultante de entrevistas semiestruturadas realizadas com os moradores da comunidade rural quilombola de Santa Cruz, pertencente ao município de Ponta Grossa no estado do Paraná (Brasil), onde se verificou como as distintas ações e percepções indicam a multiplicidade espacial e multiterritorial, descaracterizando o discurso predominante da homogeneidade. A partir de elementos da dinâmica comunitária, como a interação social, o papel do líder e o processo de identificação com a política quilombola, percebeu-se um descompasso entre a aplicabilidade do processo de regularização fundiária e as percepções individuais e coletivas dos moradores sobre a própria regulamentação imposta por esta política.

Palavras-chave: Comunidade. Tradicional. Multiplicidade. Quilombola.

ABSTRACT

From some experiences performed and observed in community individuals and about their individual and collective performances in the communities, as well as the spatiality involved in their everyday contexts, a new thinking about the communities sparked interest in investigating how the concept was built by academic and scientific discourse, and if this construction really was matched with such realities. In this sense, the presented study has the principal aim of overcome the classical notion of community based on the apparent homogeneity of the discourses that legitimize the concept of a single and static spatial dimension. Despite the achievements of traditional communities, especially regarding the land question (issue ?), some studies tend, even indirectly, to design the limiting character of fixity imposed by the State from these policies. This context results from the community conceptual construction at different times from scientific and political discourses. This conceptual construction presents a direction linked to the modernizing discourse of society at the expense of pre-modern traditional communities. Through the analysis of the political content for the traditional populations, it was noted that the elements for the traditional look, the cohesion in the form of coercion and the identity, are reiterated in the logic of modern discourse, which show how traditional communities are treated from a neocolonial discourse. Therefore, it was found that the most contemporary community conceptions did not break with the classic conceptual content and when adopted for the preparation of specific groups legitimizing policies demonstrate that the notion of static community based on a cohesion-coercion still persists. Starting from these premises, sought up to identify this reality as from an ethnic community. The reflection obtained has been shown through the resulting analysis of semi-structured interviews with residents of the quilombola rural community Santa Cruz, in the municipal district of Ponta Grossa, in the state of Paraná (Brazil), where it was found as the distinct actions and perceptions indicate the spatial and multi-territory multiplicity, which mischaracterize the predominant discourse of homogeneity. Based on elements of community dynamics, such as social interaction, the role of the leader and the process of identifying with quilombola policy, it was noticed a mismatch between the applicability of the land regularization process and the individual and collective perceptions of the residents about the own regulations imposed by this policy.

Keywords: Community. Traditional. Multiplicity. Quilombola.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ E LOCALIDADES ADJACENTES.....	28
FIGURA 2 – ESQUEMA DE SISTEMATIZAÇÃO DE IDÉIAS DA ESTRUTURA CONCEITUAL.....	42
FIGURA 3 - ESTRUTURA GENEALÓGICA DOS RAMOS FAMILIARES DE SANTA CRUZ.....	127
FIGURA 4 - DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS ELEMENTOS QUE COMPÕE A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ.....	129
FIGURA 5 - ESPACIALIDADES DE UNIÕES E LAÇOS AFETIVOS DO RAMO KAPP.....	136
FIGURA 6 - ESPACIALIDADES DE UNIÕES E LAÇOS AFETIVOS DO RAMO BATISTA.....	137

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – ROTEIRO DE APLICAÇÃO DE PROCEDIMENTOS E INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS NA PESQUISA EMPÍRICA.....	40
---	----

LISTA DE FOTOS

FOTO 1 – CASAL ANCESTRAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ.....	32
FOTO 2 – CRIAÇÃO DE GADO LEITEIRO POR MEMBROS DA COMUNIDADE.....	138
FOTO 3 – JARDIM E POMAR DE RESIDÊNCIA NA COMUNIDADE.....	140
FOTO 4 – CAPELINHA DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA.....	143
FOTO 5 – CAPELA DO SENHOR BOM JESUS.....	144
FOTO 6 – INTERAÇÃO NA ESPACIALIDADE FESTIVA EM SANTA CRUZ.....	146
FOTO 7 – BAILE DA FESTA DO PASTEL.....	147
FOTO 8 – GRUTA DE NOSSA SENHORA DE APARECIDA.....	148
FOTOS 9 E 10 – ALTAR E PIRÂMIDE DA GRUTA.....	149

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
COHAPAR	Companhia de Habitação do Paraná
CPT	Comissão Pastoral da Terra
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
TF	Teoria Fundamentada
UEPG	Universidade Estadual de Ponta Grossa
UFPR	Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
1.1 APONTAMENTOS DE PERCURSO. O OBJETO.....	17
1.2 AO CERNE DA QUESTÃO: SOBRE COMUNIDADE.....	19
1.3 A COMUNIDADE PESQUISADA: LOCALIZAÇÃO E BREVE HISTÓRICO DE FORMAÇÃO.....	26
1.4 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS. MULTIPLICIDADE COMO BASE.....	33
1.4.1 Etnomedologia.....	36
1.4.2 Tipo de pesquisa, procedimentos metodológicos e instrumentos de pesquisa.....	38
1.5 COMPOSIÇÃO DA TESE: DISPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	41
 2 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE COMUNIDADE PELO DISCURSO CIENTÍFICO.....	 45
2.1 NOÇÕES DE COMUNIDADE E SOCIEDADE NA SOCIOLOGIA CLÁSSICA.....	45
2.2 AS “SOCIEDADES PRIMITIVAS” NA ANTROPOLOGIA CLÁSSICA...	51
2.3 A PRIMEIRA FASE DOS <i>COMMUNITY STUDIES</i> NA ESCOLA DE CHICAGO.....	57
2.4 A FASE DE ESTUDOS DO CAMPESINATO NOS <i>COMMUNITY STUDIES</i>	63
 3 ELEMENTOS DO DISCURSO HEGEMÔNICO E DO DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE COMUNIDADE.....	 69
3.1 O ELEMENTO COESÃO NO NACIONALISMO: A COMUNIDADE IMAGINADA E A TRADIÇÃO INVENTADA.....	70
3.2 O ELEMENTO “IDENTIDADE” NAS ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS DE COMUNIDADE.....	81
3.3 COMUNIDADE GLOBAL E DESCONTINUIDADE REGIONAL: PARA ALÉM DOS DISCURSOS NA ANÁLISE ESCALAR.....	88
3.4 COMUNIDADES TRADICIONAIS: UM DEBATE ATUAL.....	94

4 A MULTITERRITORIALIDADE E O “ESPAÇO PROCESSO”: ESPACIALIDADES ESPECÍFICAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ.....	104
4.1 TERRITÓRIO NA ABORDAGEM DA POLÍTICA ESTATAL E A MULTITERRITORIALIDADE COMO PROPOSTA DE ANÁLISE.....	104
4.2 O ESPAÇO PROCESSO: ESPACIALIDADES DA DIVERSIDADE.....	112
4.3 COMPOSIÇÃO TERRITORIAL DO QUILOMBO SANTA CRUZ: AS ESPACIALIDADES NA TRAJETÓRIA TEMPORO-ESPACIAL.....	115
4.3.1 De escravos a herdeiros.....	116
4.3.2 A chegada dos imigrantes.....	121
4.3.3 Formação da comunidade quilombola de Santa Cruz e as famílias que a compõe.....	123
4.3.4 Elementos da trajetória temporo-espacial na conjuntura atual de Santa Cruz.....	130
4.4 ESPACIALIDADES E INTERAÇÕES MÚLTIPLAS E COEXISTENTES EM SANTA CRUZ.....	132
4.4.1 Espacialidades das uniões e laços afetivos.....	132
4.4.2 Espacialidades laborais, religiosas, festivas e outras.....	137
5 A POLÍTICA DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA: COESÃO/COAÇÃO, IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO.....	151
5.1 OS CONTEÚDOS DOS DISPOSITIVOS JURÍDICOS DA QUESTÃO QUILOMBOLA.....	152
5.2 DISSONÂNCIA SOBRE A POLÍTICA QUILOMBOLA DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA.....	157
5.2.1 Funções da associação e o papel do líder.....	160
5.3 A COESÃO/COAÇÃO DA AÇÃO ESTATAL.....	162
5.4 INTERAÇÃO DO GRUPO, PAPEL DO LÍDER E DO ESTADO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO TERRITORIAL.....	164
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
REFERÊNCIAS.....	173
ANEXOS.....	184

1 INTRODUÇÃO

Diante da atual fase de globalização e seus referidos processos observam-se, de forma dialética, novas formações e reações sociais nas mais diversas áreas da sociedade. Isto abrange tanto comportamentos individuais, como também a organização em grupos, movimentos sociais, e igualmente, a reconfiguração do Estado e das suas administrações.

Nesta perspectiva, a pesquisa aqui apresentada em forma de tese de doutorado investiga as mais recentes transformações de comunidades tradicionais no Brasil, retratando o caso específico de uma comunidade dita “quilombola”¹ no interior do Paraná. Tal tipo de comunidade ganhou relevância nacional no âmbito da política a partir de 2004, com o Decreto da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e depois com a implementação de uma Política Nacional a partir de 2007.

A introdução da política focada nas populações tradicionais no Brasil desencadeou uma forte mobilização de populações negras (e não-negras) que, pela primeira vez, tinham os seus direitos culturais e sociais oficialmente respeitados pelo Estado. Contudo, apesar de suas dinâmicas sociais serem conectadas ao conjunto da sociedade, criou-se para tais comunidades um desafio enorme de tal maneira que agora suas auto-compreensões como comunidade foram afetadas, causando muitas vezes divergências em relação à própria compreensão.

Neste contexto, esta pesquisa se desenvolve em diferentes níveis, assim a introdução está elencada em cinco planos. Deste modo, mencionam-se os aspectos teórico-metodológicos e empíricos, revelando o objeto, problema, objetivos e hipóteses que os fundamentam. Para isso, inicialmente discorre-se sobre a trajetória desta pesquisa que impulsionou a análise do objeto central: a categoria da “comunidade”. No segundo plano explanam-se alguns aspectos teóricos que guiam a investigação sobre o objeto, apontando a repercussão de sua conceituação no âmbito científico-acadêmico e no campo político. No plano seguinte, a comunidade quilombola estudada é apresentada. Sequencialmente apresentam-se a metodologia, os instrumentos de pesquisa e procedimentos metodológicos. Por fim,

¹ As questões conceituais sobre comunidades quilombolas são apresentadas no capítulo 5 desta tese.

expõe-se a organização de ideias decorrente do desenvolvimento do problema, as quais constituem a estrutura do trabalho.

1.1 APONTAMENTOS DE PERCURSO. O OBJETO

Nesta tese de doutorado se reflete um percurso pessoal da autora em relação a pesquisas em comunidades no ambiente científico que vem sendo desenvolvido desde 2007, passando por pesquisas antecessoras que ao longo de seu desenvolvimento tornaram-se a base de uma investigação mais apurada.

A primeira ocasião de contato com a problemática foi no ano de 2007, quando a autora integrou um projeto de Iniciação Científica, sob orientação da Prof^a. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, na Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) referente à temática de Populações Faxinalenses. Durante os dois últimos anos da graduação em Geografia, pesquisou-se a questão da educação do/no campo de crianças e jovens da comunidade faxinalense Taquari dos Ribeiros localizada em Rio Azul, Paraná, também sob orientação da prof^a. Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr. A abordagem central desta pesquisa recaiu sobre os conteúdos de geografia aplicados no material didático destinado a estas populações (ver ALVES, 2008; ALVES e LÖWEN SAHR, 2009).

No ano de 2009, ao ingressar no curso de Mestrado em Geografia pela UEPG, passou-se a integrar um projeto de extensão vinculado ao Programa Brasil Quilombola, o qual foi lançado em 2004 como um programa social do Governo Federal voltado à consolidação dos marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Um dos eixos do Programa refere-se à regularização fundiária de terras quilombolas. Desta forma, por meio de um convênio firmado entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) do Paraná e a UEPG, junto a uma equipe multidisciplinar sob coordenação da prof^a Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, realizaram-se levantamentos para a elaboração de um Relatório Antropológico na comunidade rural quilombola de São João, situada no município de Adrianópolis, no Vale do Ribeira paranaense (ver SAHR et al. 2009; SAHR et al. 2010; ALVES, TOMAZI e LÖWEN SAHR, 2011).

Concomitante à elaboração desta pesquisa mencionada acima, com vistas ao processo de regularização fundiária, empreendeu-se estudos direcionados à proposta de dissertação também sob orientação da prof^a Dra. Cicilian Luiza Löwen

Sahr. Na ocasião, investigou-se as relações entre os mundos rural e urbano vivenciadas pelos moradores da comunidade rural quilombola. A análise se pautou na dinâmica das espacialidades cotidianas dos indivíduos quilombolas, demonstrando um *continuum* entre a cidade e o campo (ver ALVES, 2011; ALVES e LÖWEN SAHR, 2012).

Em 2011, ingressou-se no curso de Doutorado na Universidade Federal do Paraná (UFPR) com a apresentação de um projeto de pesquisa em que se propunha investigar a temática quilombola e sua inserção na escala regional, sob orientação do prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr. Porém, a ideia era ainda muito incipiente e por meio de participações em eventos que tratavam do tema das populações tradicionais, leituras realizadas no primeiro ano de curso, das primeiras impressões verificadas na nova comunidade estudada, bem como, da qualificação de doutorado sob orientação do prof. Dr. Miguel Bahl, outra reflexão veio à tona, a qual se pautava na concepção da comunidade em si, pesquisando suas interligações com seu entorno e o ambiente urbano.

Desta vez, com a participação no projeto de pesquisa comparativo “Compreendendo Geograficidades existenciais de povos e comunidades tradicionais: quilombolas e faxinalenses no Paraná”, a convite da coordenadora prof^a Dra. Cicilian Luiza Löwen Sahr, realizou-se as primeiras visitas a comunidade rural quilombola de Santa Cruz, situada na área rural do município de Ponta Grossa, no estado do Paraná (ver ALVES, 2013; de PAULA, 2012). Esta comunidade apresentava uma composição completamente distinta da comunidade de São João citada acima, no que tangem as ações e concepções referentes ao quesito quilombola e que afetavam diretamente a vida em comunidade.

Através das primeiras reflexões em Santa Cruz, percebeu-se que nos estudos anteriores reproduziu-se a percepção do Estado e dos discursos científicos clássicos sobre comunidades tradicionais, partindo de certa “pureza” e homogeneidade nas comunidades. Esta vez, contudo, como a intenção foi dar voz aos sujeitos quilombolas nesta dissertação, refletiu-se se eles realmente se compreendem a partir de tais discursos. Portanto, este raciocínio foi o estímulo da investigação sobre os discursos do Estado e uma possível rediscussão a ser analisada.

A proposta de pesquisa concentra-se então na ideia de compreender como estas populações e suas organizações sociais e modos de vida estão diretamente

conectados a uma dimensão espacial. No caso da comunidade investigada, isto proporciona uma interpretação mais ampla de suas realidades, envolvendo diferentes níveis espaciais e sociais. Neste caminho, lançam-se as bases desta pesquisa para compreender a comunidade enquanto dimensão espacial e territorial dos povos denominados tradicionais.

1.2 AO CERNE DA QUESTÃO: SOBRE COMUNIDADE

O termo “comunidade” remete a uma gama diversificada de sentidos e significados desenvolvidos desde o século XIX. Há muito, é conferido a várias formas e conteúdos de grupos sociais. Todavia, abordar a “comunidade” conceitualmente, alerta Palácios (2001, p.1), é tratar de uma “invenção da modernidade”. O conceito de comunidade é uma construção científica que se refere a uma categoria social, desenvolvida por teorias sociais.

Neste sentido, destaca-se nesta pesquisa a construção do conceito de comunidade pelo viés dos discursos, pois para Derek (1996), a teoria social fundamenta-se nos discursos, ou seja, este autor compreende a teoria social como:

[...] uma série de discursos sobrepostos, argumentativos e contraditórios que procuram de várias maneiras e com variados propósitos, analisar explicitamente e mais ou menos sistematicamente sobre a organização da vida social, tornar inteligível as práticas sociais e intervir em sua conduta e consequência (p.91).

Para Derek (1996) o discurso representa todas as maneiras como nos comunicamos uns com os outros, por um conjunto de ideias organizadas por meio da linguagem, de forma a incutir no raciocínio, ou ainda, nos sentimentos do ouvinte ou leitor. Deste modo, a teoria social está fundamentada em determinados locais com circunstâncias particulares comprometida com constelações de poder, conhecimento e espacialidade. Está em movimento constante (DEREK, 1996).

Isto posto, o conceito de comunidade enquanto construção científica surgiu de uma ideia central da Sociologia Clássica explicando – às vezes de forma oposta, às vezes de forma complementar – a nova organização social da modernidade, ou seja, a “sociedade”. O princípio do debate sobre comunidade está assim diretamente atrelado ao intento de teorizações das contradições da modernidade, entre uma forma supostamente antecessora de organização social e esta nova organização da era moderna. Dentre os sociólogos mais destacados neste cenário, situam-se Emile

Durkheim (1967), Ferdinand Tönnies (1995), Georg Simmel (1979, 1987, 1997, 2006) e Max Weber (1973). Para todos estes autores, a ideia geral de “comunidade” parte de concepções de compartilhamento e elementos inter-pessoais e subjetivos, de imaginações de coesão e homogeneidade e de tradição (enquanto manutenção de costumes).

As transformações decorrentes da modernidade vinculada ao sistema capitalista de processos dinâmicos no espaço geográfico influenciam aqui o conhecimento científico. Assim, além da sociologia também a Antropologia Clássica se preocupa da problemática, seguindo a tendência do meio científico das últimas décadas do século XIX. Fundamenta-se no Darwinismo e no Evolucionismo Social para explicar as metamorfoses do mundo moderno (SCHWARCZ, 1995), até chegar ao racismo científico em vigor da produção de conhecimento até os meados do século XX (COSTA, 2006).

Especificamente, os estudos da Antropologia sobre as sociedades tribais consideradas selvagens e atrasadas – como claro contraste à ideia da civilização e evolução social da modernidade – evidenciam bem esta perspectiva etnocêntrica, como aponta Zarur (2009, p.1):

As identidades produzidas pelos antropólogos do passado estavam associadas a uma hierarquia evolutiva como a das plantas e dos animais. A premissa spenceriana da “sobrevivência dos mais aptos” justificava a superioridade da Europa e dos Estados Unidos sobre os povos nativos da América, da África, da Ásia e da Oceania e sua eventual extinção. Objetificados pelo naturalismo, esses povos chamados de “primitivos” eram considerados uma expressão da diversidade natural em oposição à cultura, característica das nações européias e de seu transplante para a América do Norte.

Dentro deste contexto da relação entre nova forma social (sociedade) e ciência, a terminologia “primitiva” foi designada a formas menos complexas de organização social. Estas foram chamadas “comunitárias”. Assim, na modernidade o termo “comunidade” converteu-se em uma conotação pejorativa, relacionada a uma maneira depreciativa de análise dos modos de vida com continuidade de características pré-capitalistas.

A Ciência Geográfica não fugiu a essa lógica. Friedrich Ratzel, no seu evolucionismo cultural, considerou sociedades tribais extra-europeias inferiores, porque o grau de sua diferenciação era menor (RATZEL 1921, p. 150). Paul Vidal de La Blache (2012) via na relação entre homem e ambiente um elemento constituinte

do meio, sem que as relações sociais fossem objeto de aprofundamento em tais estudos. Assim, sua visão dos “gêneros de vida” privilegiou a relação direta entre “o homem” e “a natureza”, também na menor complexidade possível (La BLACHE, 2012). Com esta abordagem, Vidal de La Blache (2012) não investigou as formas sociais entre homens e a natureza, mas as relações ambientais. Não existia a possibilidade de uma discussão sócio-geográfica aprofundada, ainda menos como o campo sociológico.

Contudo, nos Estados Unidos, de outro modo, a idéia comunitária ganhou força com outros contornos, ainda em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, na preocupação com a possível transição de estilos de vida comunitários para padrões da sociedade moderna, como transição, e não como contraste. A idéia se manifestou primeiro no campo de estudos sociológicos e antropológicos na célebre Escola de Chicago nos Estados Unidos (SCHNEIDER, 1997), e depois desencadeou os *community studies*, com autores como os renomados sociólogos e antropólogos Wirth (1928), Redfield (1989), Lynd (1956), Herkovits (1930) e Lewis (1960). Na fase entre guerras, outra etapa marcou os estudos de comunidade da Escola de Chicago com uma abordagem baseada no campesinato por Wolf (1957), Mintz (1953) e Steward (1955).

Pouco tempo depois, outra corrente, agora sob maior influência da área das *Cultural Studies* na Inglaterra, situa a ideia da “comunidade” a partir dos anos 1960, dentro do debate de “tradição” e “identidade”.

Alguns dos principais teóricos que se debruçaram sobre esta nova abordagem, resgataram conteúdos que envolveram a categoria comunidade do período colonial e da formação das novas repúblicas, caracterizado pelo momento de consolidação de Estados-Nações, conduzido por um discurso nacionalista homogeneizante fundamental na realização de tal intento. Nesta circunstância, a “comunidade” passou a ser visto como um artifício, um estratagema, na construção de uma “comunidade nacional”. Como aponta Anderson (2008, p. 32), é possível notar como esta imaginação de comunidade, como as formas sociais são forjadas para atingir os propósitos de unificação nacional em sociedade. Conforme proposições de Anderson (2008), o ideário nacionalista usurpou a noção de comunidade enquanto espaço de fronteiras muito bem delimitadas e constituído por elementos singulares e próprios de um coletivo definido por suas características

análogas em comum, sendo desta forma, transformada em uma percepção baseada em **coesão**.

A partir disso, Hobsbawm (2012) denota como o próprio termo “tradicional” se relaciona com peculiaridades do padrão comunitário embutido num sistema simbólico. Neste sentido, os símbolos atrelados à ideia de tradição (inventada) fortaleciam a noção da coesão e homogeneidade que o nacionalismo vinha implantando, porém como apontam Hobsbawm (2012) e Thompson (1998), a massa expressava traços de racionalidade que descaracterizavam a homogeneidade aparente dos discursos. A partir de movimentos de classe, por exemplo, confirma-se a heterogeneidade presente na sociedade moderna.

Desta maneira, a percepção criada neste bojo demonstra uma nova ideia de uma “comunidade” na sociedade moderna, independente do estar em uma comunidade no sentido pré-capitalista. Enquanto a ideia da comunidade pré-capitalista agora se dilui, os elementos subjetivos e sensações de cunho afetivo determinam o estar em comunidade, o sentir-se em uma comunidade. A solidariedade comunal tão discutida na Sociologia Clássica, compunha agora a identidade, junto a sensação de segurança e proteção, não mais em relação a outra comunidade, mas a uma sociedade hostil.

Este processo de criar uma sensação de segurança também aparece na concepção da “‘comunidade’ em base dos significados que a palavra ‘comunidade’ carrega” (BAUMAN, 2003, p.7). Neste sentido, as abordagens ditas pós-modernas das últimas décadas do século XX reforçam a ideia de uma identidade construída enquanto elemento principal da comunidade no mundo atual. Castells (1999), Bauman (2003) e Maffesoli (2006) apresentam perspectivas nesta linha.

Na Geografia, propostas surgidas em correntes do pensamento geográfico mais recentes, como a Nova Geografia Cultural e Social, foram influenciadas pela teoria social e teorias da subjetividade. Neste contexto, a dimensão da microescala e do cotidiano coloca a comunidade nesta nova interpretação. Devido a acontecimentos no plano político do período da redemocratização no Brasil, os anos 1990 em diante marcam o fortalecimento de estudos micro-escalares voltados à comunidade, entre eles comunidades étnicas, os quais têm se propagado cada vez mais nas ciências humanas. Observa-se

[...] uma forte tendência para estudos idiográficos sobre comunidades sociais e étnicas, investigando seus micro-espacos vividos. Esta tendência

ocorre principalmente no ambiente rural, no caso de populações tradicionais (SAHR, 2009, s. p.).

Sahr (2009) também salienta que esta retomada dos estudos microcentrados denota uma visão pós-moderna, como redescoberta da ideia romântica da comunidade. Na Geografia brasileira, para Sahr (2009, s. p.), isso se justifica “pela revalorização da ‘autonomia’” para grupos sociais e culturais, um debate que coincide com a discussão sobre a cidadania brasileira. Portanto, os estudos idiográficos são revalorizados em estudos sociogeográficos.

Antes de prosseguir com as discussões excepcionalmente atuais em torno da questão comunitária, considera-se ser fundamental ressaltar outro contexto em que esta categoria é amplamente abordada. Constata-se a mudança do conceito da comunidade enquanto uma estrutura pré-existente a uma estrutura estruturante causada pela aceleração das mudanças sociais ocasionadas pelo sistema capitalista no século XX. Agora, a categoria comunidade passa a ser um conceito plástico, uma noção embasada por suas características que extrapolam os limites físicos da comunidade pré-capitalista e passam a ser aplicadas em variadas dimensões escalares das interações e significados sociais. Destacam-se, neste contexto, as noções da dinâmica global-local, bem como questões sobre regionalização. Consequentemente, as reflexões de Robertson (1992), Werlen (2000) e Haesbaert (2010) relatam que desta forma, a comunidade também se transforma a em um alvo de **discursos hegemônicos e homogeneizantes**. As reflexões dos autores citados são pertinentes na afirmação de que as discontinuidades presentes nas espacialidades sociais vividas corroboram também a ideia de espaço nos discursos. Agora, o espaço da comunidade na disputa dos discursos perde o seu sentido unificador.

Por conseguinte, a trajetória apresentada sobre comunidade neste tripé enquanto conceito científico, conceito discursivo e categoria social, mostra um caráter intensamente flexível, porém, nas realizações práticas em comunidades não se tem considerado esta noção flexível.

A atual conjuntura dos estudos de comunidade, seja pelas Ciências Sociais em geral, seja especificamente pela Geografia, coloca a ênfase nos temas das comunidades étnicas, também denominadas tradicionais, e combina esta ideia com o conceito da territorialidade (MONTENEGRO, 2012). Em função das mudanças

globais provocadas pelo sistema capitalista as comunidades que têm seus modos de vida ligados aos seus espaços comunitários, passam agora, nas ações estatais, a serem consideradas, por meio do reconhecimento legal e pela criação de políticas específicas formais (MONTENEGRO, 2012).

Assim, os critérios dos elementos citados por Montenegro (2012) que estão em constante debate, como a definição de tradição, etnicidade/identidade e território, foram ao longo dos últimos anos revistas, complementadas e até mesmo recriadas (LÖWEN SAHR, *et al.*, 2011). Entretanto, a complexidade de articulação entre estes elementos e a aplicabilidade destes por meio das políticas públicas previstas em normas legais, é expressivamente notável nas comunidades étnicas.

Neste sentido, Montenegro (2012) pontua que um dos percalços que demonstram a desarticulação entre as propostas políticas e sua realização em comunidades tradicionais, ocorre porque tais instrumentos seguem a lógica de um **discurso de desenvolvimento** padronizado e em prol do capital, conflitante com os modos de vida essencialmente tradicionais. Outro percalço é que as abordagens científicas adotam em partes o mesmo discurso, e assim distorcem também a percepção científica da realidade comunitária.

Nas reflexões de Sahr e Löwen Sahr (2009, p.1), o descompasso situa-se nos equívocos ou falhas sobre as definições de espaço e território presentes nos mesmos instrumentos. Ambos tratam do contexto das políticas de reconhecimento de comunidades tradicionais enquanto “a práxis de integração de grupos culturalmente diversos no processo de redemocratização das sociedades latino-americanas” e também afirmam que se trata de um fenômeno político e social que denota a construção de novos espaços, tanto conceituais quanto simbólicos. Nestas premissas, Sahr e Löwen Sahr (2009, p.1) comentam que “[...] o conceito do território ainda alastra consigo, às vezes diretamente, mas muitas vezes como um sub-texto, uma tradição estatal e, muitas vezes, **autoritária** na construção do espaço político” (grifo meu). Nas reflexões de Sahr e Löwen Sahr (2009) o termo de território aparece na legislação dos direitos de povos tradicionais ainda na abordagem tradicional da ciência que é essencialmente voltada às questões materiais e das relações de poder referentes ao território.

Neste sentido, os geógrafos Sahr e Löwen Sahr (2009) destacam que outras análises do território, principalmente em sua relação com o espaço, devam ser consideradas em tal contexto. Para eles, nos instrumentos jurídicos da política de

comunidades tradicionais prevalece a unicidade de espacialidades do Estado-Nação e da construção da identidade através da ideia de território pelo viés da mesma lógica hegemônica do Estado.

Assim exposto, com os resultados da pesquisa *in loco*, verificou-se o problema decorrente da desarticulação entre conceitos de território e espaço, de modo a perceber a complexidade epistemológica se projetando na prática, na dimensão real do cotidiano dos indivíduos da comunidade quilombola investigada.

A predominância da abordagem territorial vinculada à espacialidade baseada na coesão/coação do Estado, ou seja, imposta e proposta como única alternativa para a aplicabilidade da política voltada ao grupo tradicional – como constam nos conteúdos políticos já abordados – também se projeta na política de regularização fundiária destinada às comunidades quilombolas. Como a política territorial quilombola permeia o contexto da comunidade pesquisada, a territorialidade do Estado permeia a vida espacializada das pessoas. Esta característica foi notória em distintas etapas do acompanhamento da trajetória de regularização fundiária na comunidade pesquisada.

Deste modo, a concepção da territorialidade científica (predominante neste sentido) apresenta outra perspectiva, oposta à dos conteúdos políticos, a qual apreende o espaço e o território, mas também diferente da pluralidade vivida que configura a vida comunitária. Baseando-se nas concepções de Massey (2008) sobre o espaço dinâmico e heterogêneo e nas proposições de Haesbaert (2007) sobre a multiterritorialidade, pressupõe-se a hipótese de que as espacialidades diversas e simultâneas marcam a heterogeneidade da comunidade estudada em suas múltiplas dimensões. A territorialidade quilombola, compreendida neste contexto, de forma articulada às múltiplas espacialidades, é assim um dos múltiplos efeitos da pluralidade na compreensão territorial. Neste sentido, a multiplicidade desenha linhas de fuga “onde a multiplicidade se metamorfoseia” (DELEUZE e GUATTARI 1995a, p. 32), e onde os espaços comunitários se evidenciam a partir das ações comunitárias. Estas ações são tanto individuais quanto coletivas e marcam um cenário de relações e interações que se projetam em espacialidades vivenciais.

Ressalta-se que a finalidade da discussão conceitual de território e espaço nesta pesquisa não pretendeu abarcar as concepções destes elementos em sua amplitude, mas tratá-los de modo direcionado aos propósitos de abordagens dos conteúdos destinados às políticas de povos e comunidades tradicionais. As opções

conceituais sobre a relação espaço-território apresentadas também são orientadas na tentativa de superação do pensamento majoritário: desta maneira, discernem-se 3 modelos territoriais, do discurso científico, do Estado e da política e da vivência.

1.3 A COMUNIDADE PESQUISADA: LOCALIZAÇÃO E BREVE HISTÓRICO DE FORMAÇÃO

Foi na comunidade rural quilombola de Santa Cruz que surgiu a inquietação sobre a forma como as comunidades, neste caso, as denominadas tradicionais, são tratadas conceitual e politicamente. Parte do levantamento dos dados e informações realizados por meio de questionário/ficha cadastral (Anexo 1), entrevistas e observação direta, ocorreu nas primeiras etapas da pesquisa² em conjunto com os integrantes e coordenadora da equipe do projeto da UEPG vinculado ao INCRA-PR. Conforme relata uma integrante desta equipe:

Portanto, hoje, a Comunidade Quilombola de Santa Cruz não se apresenta apenas como mais uma comunidade rural do município de Ponta Grossa, mas como comunidade inserida nacionalmente no segmento negro da sociedade brasileira, por meio da adjetivação “quilombola”, que se inclui na categoria de populações negras tradicionais. É por essa inserção da comunidade que se cria uma equipe de pesquisa coordenada pela Prof.^a Dr.^a Cicilian Luiza Löwen Sahr [...] (ALVES, 2013, p.17).

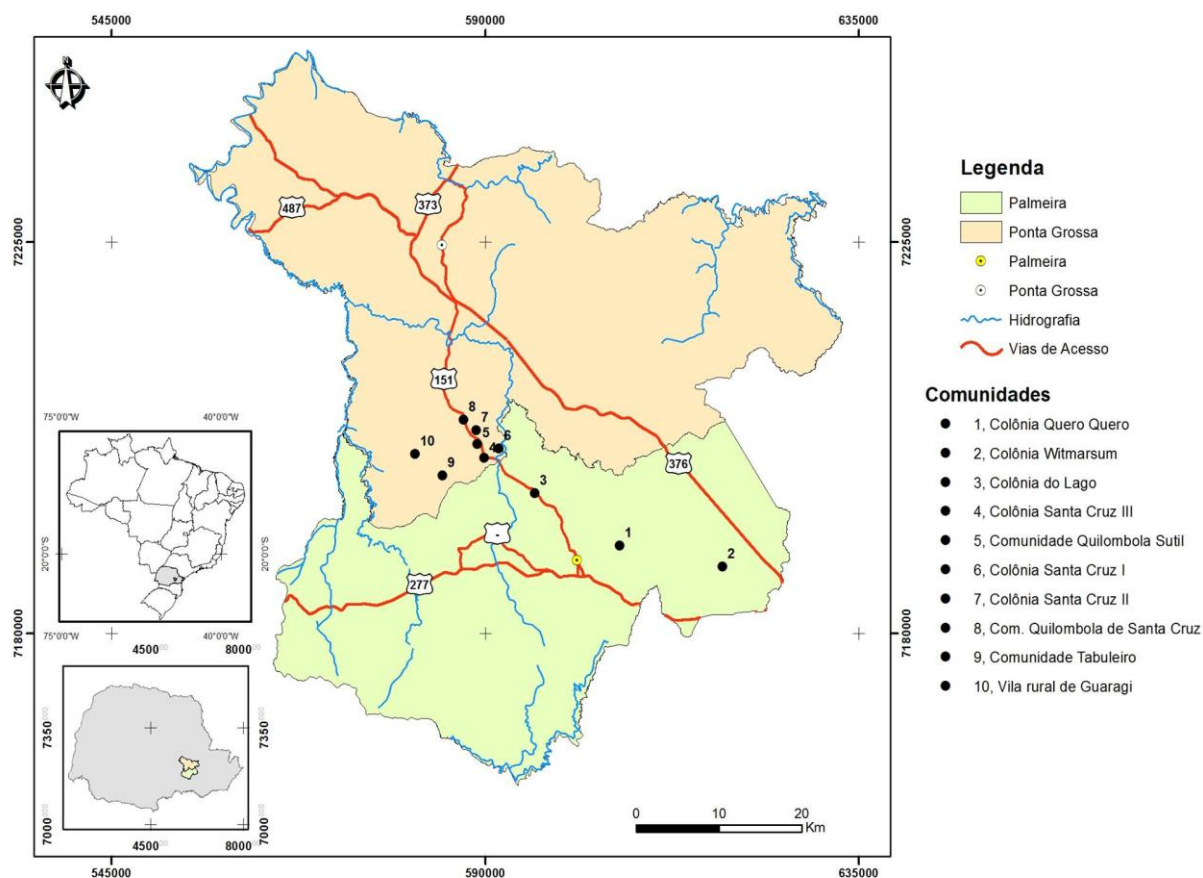
Outros elementos da pesquisa, como demais entrevistas e acompanhamento em atividades ou eventos comunitários, foram realizados após o exame de qualificação, desta vez efetuando levantamentos individuais para a finalização desta pesquisa.

Por meio de todos estes levantamentos, o que se verificou no cotidiano dos indivíduos comunitários não condizia com as concepções de tais alusões, pois o consenso que denota uma coesão e homogeneidade propalada nestes termos, não era condição neste local. Portanto, propôs-se a averiguar a condição real que constitui, desconstitui e reconstitui a lógica, ou as lógicas da comunidade. Entretanto, antes de apresentar a tessitura desta exploração, considerou-se ser fundamental explanar de forma sucinta, alguns fatos que revelam como se deu a constituição da comunidade estudada.

² As etapas são descritas no ponto 1.4

A comunidade rural quilombola de Santa Cruz localiza-se no Distrito de Guaragi, pertencente à microrregião Ponta Grossa (PR) e a mesorregião Centro Oriental do Paranaense (GEOPORTAL PONTA GROSSA, 2010). Situa-se à margem direita da rodovia PR-151, a qual liga os municípios de Ponta Grossa e Palmeira, estando à aproximadamente 15 quilômetros de distância da zona urbana da primeira cidade e 30 quilômetros da segunda (GEOPORTAL PONTA GROSSA, 2010). Além da proximidade com os dois municípios, localizam-se em seu entorno 9 localidades, conforme Figura 1, considerando vila rural, colônias de imigrantes e outra comunidade quilombola, além de propriedades particulares.

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ E LOCALIDADES ADJACENTES



Org.: A autora; Daniel Lima, 2015.

Através dos levantamentos bibliográficos realizados tanto pela equipe, quanto individualmente, bem como pelos próprios relatos dos moradores, verificou-se que as famílias da comunidade quilombola de Santa Cruz apresentavam diversas inter-relações com as comunidades vizinhas e com as cidades de Ponta Grossa e Palmeira, sendo caracterizadas enquanto espacialidades motivadas por interações³ entre familiares ou outros elementos dispostos nestes espaços. As relações e interações estabelecidas com tais comunidades adjacentes se caracterizaram da seguinte forma:

- Interações com a comunidade quilombola do Sutil por terem um histórico de formação em comum;
- Interações com as comunidades formadas por imigrantes que chegaram aos respectivos locais atuais em distintos momentos e em decorrência de situações

³ Sobre outra abordagem aprofundada das interações, consultar ALVES (2013).

peculiares acabaram se fixando na região. Algumas delas localizando-se na mesma porção que as comunidades quilombolas, ou seja, pertencentes ao Distrito de Guaragi que é extensão rural do município de Ponta Grossa. São as comunidades Colônia Santa Cruz I, II e III⁴, todas estas formadas por russo-brancos (ANTONELLI, 2008). Também nesta porção, localiza-se a comunidade do Tabuleiro formada por imigrantes poloneses e italianos (PINTO E MEZZOMO, 2012), mas os quilombolas comentavam sobre luso-brasileiros como moradores desta localidade.

- Interações com as demais comunidades que pertencem ao município de Palmeira, porém, existindo proximidade entre todas. As comunidades da porção de Palmeira são a Quero-Quero, do Lago e Witmarsum, todas formadas por russo-alemães (PINTO E MEZZOMO, 2012).

Estas espacialidades marcadas por relações e interações entre os moradores das referidas comunidades caracterizam-se por uniões matrimoniais, relações de amizade e compadrio, laborais, religiosas e festivas (ALVES, 2013).

A partir dos levantamentos realizados pela equipe, verificou-se que a comunidade quilombola de Santa Cruz é constituída por 43 indivíduos e considerando os grupos familiares por residências, somam-se 10 famílias ao todo. Um grupo familiar dentre os 43 quilombolas, reside em um bairro da zona urbana de Ponta Grossa, mas participa intensamente da vida comunitária junto de seus familiares, totalizando desta forma, 11 famílias. No início da pesquisa, no ano de 2011, contavam-se 12, porém, ao final desta, em 2014, um dos moradores que representava uma família por moradia, faleceu.

Também se observou que a faixa etária predominante foi a adulta, entre os 20 e 60 anos de idade, verificando-se que todas as famílias da comunidade possuíam vínculos de parentesco. Os moradores originários representando a 3ª e 4ª gerações que estão no local desde que este passou a ser especificamente a comunidade quilombola de Santa Cruz, os quais descendem de indivíduos que foram escravos na antiga Fazenda Santa Cruz, no século XIX. Conforme relatos dos atuais moradores, seu histórico de ancestralidade remete a um período de 158 anos atrás.

Antes de o local ser delimitado e considerado enquanto comunidade quilombola de Santa Cruz, integrava a grande Fazenda Santa Cruz, a qual segundo

⁴ As três Colônias formadas por imigrantes russo-brancos levam a mesma nomenclatura que a comunidade quilombola de Santa Cruz devido ao histórico anterior em que as terras que abrangem as quatro comunidades, antes de desmembradas, pertencerem a Fazenda Santa Cruz, como será exposto na sequência do texto.

moradores e a historiografia, tem seu histórico relacionado ao português Manoel Gonçalves Guimarães (HARTUNG, 2005).

De acordo com Waldmann (1992) e Hartung (2005), a distribuição de sesmarias a partir do século XVII formava grandes propriedades que serviam de pouso para os pecuaristas e para os tropeiros que seguiam para Sorocaba no estado de São Paulo. Ainda, como apontam as autoras, a sesmaria de Santa Cruz era ponto de parada logístico para os antigos tropeiros e então, deu início a currais onde passou a ser conhecida como Fazenda Santa Cruz.

WALDMANN (1992) descreve que o local da extinta Fazenda Santa Cruz localizada em Guaragi no sul de Ponta Grossa, tem as terras que se iniciam após a passagem do rio Tibagi, entre Ponta Grossa e Palmeira e fica no lado esquerdo da rodovia indo até rio Canhu (conhecido em dialeto local por “Caniú”) na divisa com Palmeira. Uma parte da Fazenda denominada Santa Cruz do Sutil fica do lado direito. Conforme a descrição da autora, esta parte da Fazenda situada ao lado direito da rodovia seria a sua sede e onde atualmente encontram-se as comunidades quilombolas do Sutil e de Santa Cruz que na época formavam uma única localidade.

O português chamado Pedro Sutil teria sido atraído pela mineração de ouro nos rios Tibagi e Canhu e explorando ouro às margens do rio Canhu, fundou um povoado que denominou de Santa Cruz do Sutil (WALDMANN, 1992).

A partir de um breve histórico das famílias que possuíram sesmaria e fazendas nos Campos Gerais, Waldmann (1992) retrata que em 1.797, Manoel Gonçalves Guimarães conseguiu a sesmaria das Almas e obteve por herança a Fazenda Santa Cruz.

Pinto e Mezzomo (2012, p.7) retratam que com mais de 10 mil hectares, Manoel Gonçalves Guimarães constituiu a Fazenda Santa Cruz e trouxe para suas terras um grande número de escravos. Waldmann (1992) afirma que com o falecimento de Manoel Gonçalves em 1.816, a propriedade ficou a mando de seu filho Joaquim, o qual era padre, e quando este faleceu em 1.850, a propriedade ficou sob responsabilidade de sua irmã Maria Clara do Nascimento, a qual não teve filhos. Quando Maria Clara faleceu em 1854, deixou o testamento das terras para a escrava Fermina, seus descendentes e demais escravos:

Declaro que possuo uma Fazenda na paragem denominada Santa Cruz, Districto da Freguesia da Palmeira [...]. Deixo a minha escrava Fermina a quinta parte da metade dos Campos da Fazenda Santa Cruz [...]. Deixo as outras quatro partes da metade dos ditos Campo de Santa Cruz e todas as terras de planta a todos os escravos libertos por mim e por meu falecido irmão Capitão Joaquim Gonçalves Guimarães (HARTUNG, 2005, p.153).

Como aponta Waldmann (1992), antes de falecer, Maria Clara propôs uma condição ao realizar tal inventário, de que as terras doadas não fossem vendidas ou alienadas para que fossem garantidas aos seus descendentes. Todavia, como aponta esta historiadora, os negros recém-libertos e herdeiros das terras foram enganados por muitos, pois como destacam Pinto e Mezzomo (2012, p. 10):

[...] os moradores foram perdendo as terras por interferência no inventário por parte de parentes de Maria Clara, para grupos econômicos, por ação do poder público, como o caso dos russos que foram instalados pelo governo na região da década de 1950. A perda das terras ocasionou a separação territorial formando as comunidades de Sutil e de Santa Cruz. Assim é possível ver dentro da área da antiga fazenda propriedades não pertencentes aos afrodescendentes.

Como afirmam os autores acima citados, com a chegada dos imigrantes russo-brancos na região e a inexperiência com a administração das terras herdadas, houve a fragmentação do território da fazenda, devido à venda de algumas porções a estes imigrantes, o que causou a divisão em duas comunidades. No local, é possível notar a propriedade de uma família russa na porção entre as duas comunidades.

Por meio da historiografia, identifica-se que boa parte dos ex-escravos passou a trabalhar para os imigrantes russo-brancos em terras que antes lhes pertenciam, outros morreram de tuberculose (WALDMANN, 1992), porém, os descendentes continuaram a viver nas porções da fazenda que lhes restaram, onde ainda residem nas comunidades recentemente reconhecidas enquanto quilombolas⁵, do Sutil e de Santa Cruz (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015).

Considerou-se na pesquisa, a investigação da genealogia familiar da comunidade Santa Cruz no período de sua existência enquanto espaço desmembrado da grande comunidade sede da extinta fazenda. O resgate foi

⁵ As comunidades, Sutil e Santa Cruz foram reconhecidas enquanto comunidades rurais quilombolas no ano de 2005 pela Fundação Cultural Palmares. Nos capítulos finais onde se apresentam os resultados de pesquisa, esta informação será mais bem detalhada.

realizado buscando compreender quem foram os primeiros moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz. Por meio de relatos e alguns arquivos pessoais dos moradores entrevistados durante as primeiras visitas realizadas conjuntamente com a equipe, chegou-se ao casal precursor Armando Gonçalves⁶ e Matilde dos Santos Gonçalves.

Conforme informado por alguns netos do casal ancestral, os pais e avós de Armando foram negros escravizados na antiga Fazenda Santa Cruz. Não souberam informar a origem da falecida senhora Matilde, porém, pode-se notar pela fotografia (Foto 1) registrada na ocasião de uma entrevista e pelos próprios diálogos com seus descendentes, que o senhor Armando apresentava características mais próximas a traços afrodescendentes, enquanto a esposa, com tom de pele um pouco mais claro, aparentava traços de cabocla:

FOTO 1 – CASAL ANCESTRAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ



FONTE: Arquivo pessoal de um dos atuais moradores. (sem data precisa, mas remetem-na às primeiras décadas do século XX). / Acervo equipe⁷

Também foi apontado que Armando Gonçalves integrava oito filhos da família Gonçalves, sendo que, uma de suas irmãs, Vera Gonçalves, viveu (não se sabe por

⁶ Para preservar a identidade dos indivíduos citados na pesquisa, optou-se por substituir seus primeiros nomes por nomes fictícios. As figuras expostas como fotografias, foram autorizadas pelos respectivos moradores de Santa Cruz.

⁷ Referente ao projeto “Compreendendo geograficidades existenciais de povos e comunidades tradicionais: quilombolas e faxinalenses no Paraná” (2011).

quanto tempo) nesta comunidade. Já sobre os demais irmãos, não souberam informar ao certo de seus paradeiros, contudo, se tem conhecimento de que viveram nas proximidades, muito provavelmente em terras da comunidade Sutil, onde vivem familiares com grau de parentesco mais distante.

Obteve-se a informação de que o casal Gonçalves teve sete filhos, sendo que, duas filhas permaneceram na comunidade e são as matriarcas das famílias atuais: “os Kapp” e “os Batista”.

A comunidade Santa Cruz passou a ser legitimamente denominada de comunidade rural quilombola a partir da emissão da certidão de autorreconhecimento fornecida pela Fundação Cultural Palmares em 18 de julho de 2005 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015).

A genealogia e a disposição das famílias na comunidade de Santa Cruz, bem como o processo de identificação com a política quilombola, serão detalhadas nos capítulos 4 e 5 desta tese, onde serão abordadas as espacialidades decorrentes destes elementos.

1.4 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS. MULTIPLICIDADE COMO BASE

Trabalhar a multiplicidade, tanto de conceitos, mas também nas comunidades pesquisadas, necessita de uma abordagem filosófica que seja capaz de explicá-la em sua dimensão. Neste sentido, as concepções de Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentados na sua obra “Mil Platôs” (1995a; 1995b; 1996) parecem de grande valor porque permitem um transitar entre conceitos e fatos. Ancorada em uma perspectiva pós-estruturalista, a abordagem teórico-metodológica do presente trabalho se fundamenta nesta noção de multiplicidade.

As concepções de Deleuze e Guattari partem da idéia que a realidade é múltipla e não supõe nenhuma unidade, nenhuma centralidade (1995a, p. 8). Pessoas se associam, seja livremente, como uma massa, ou sendo posicionados como numa matilha (1995b, p. 41/42). Processos como subjetivações, significações, totalizações e unificações produzem multiplicidades e aparecem em multiplicidades; constata-se aqui a importância de se questionar os sistemas centrados: “É porque estas multiplicidades não têm o princípio de sua matéria num meio homogêneo, mas em outro lugar, nas forças que agem nelas” (p. 44). Os dois autores comparam esta multiplicidade a um sistema rizomático sem pontos, mas com vetores de fluxos no ir

e devir contínuos. A figura do rizoma, metáfora e fato ao mesmo tempo, é oposta à da árvore que em sua arborescência centralizadora irradia hierarquicamente no sentido às suas “periferias”. Entende-se que os sistemas centrados, como no caso do poder estatal, funcionam como o modelo árvore: “É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem (DELEUZE E GUATTARI, 1995a, p. 36)”.

Desta forma, Deleuze e Guattari (1995a, p. 30) equiparam a multiplicidade à ervas daninhas em torno da “árvore enraizante” e também afirmam:

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nessa conjunção, força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p.48).

A configuração da multiplicidade dentro de um mundo de rizomas necessita de um “agenciamento”, assim que órgãos (sem corpos!) podem aparecer. Tais agenciamentos, linhas de territorialização que permeiam a multiplicidade (1995b, p. 34) se configuram através de fluxos semióticos - no caso desta pesquisa, definições e conceitos de comunidade nos discursos –, fluxos materiais – por exemplo, o aglomerado físico de vivência da comunidade ou seu valor econômico –, e fluxos sociais – como a convivência, em empatia, simpatia ou antipatia entre os membros da comunidade ou de fora. Através destes fluxos se organizam elementos sociais.

Deleuze/Guattari diferenciam como elementos sociológicos, a “massa” e a “matilha” (1995b, p. 41/42), Nesta noção de massa (multiplicidade arborescente) e matilha (multiplicidade rizomática) não se verifica uma sobreposição, mas uma correlação na multiplicidade. A matilha é baseada em rupturas no rizoma, desencadeadas pelos próprios membros da matilha em processos que levam a outras rotas, mas que ficam numa conexão que nunca encerra. A massa depende de intensidade s de aglomerados, que se configuram por forças de fora, atrações, definições, junções.

Deleuze e Guattari (1995a, p. 61) destacam que estes dois tipos de multiplicidade, os quais às vezes se opõem, às vezes se penetram, têm suas distinções bem definidas. Na massa, as características predominantes envolvem a grande quantidade, a divisibilidade e a igualdade e o anonimato dos membros, a concentração, a unicidade da direção hierárquica, a sociabilidade do conjunto, a

organização da territorialidade e a emissão de signos. Na matilha há a predominância da desigualdade como restos ou ultrapassagens, a variedade das direções, a impossibilidade das hierarquizações fixas, a dispersão às distâncias variáveis, a restrição do número e as linhas de fuga (desterritorialização) (p. 65).

A partir destas duas formas de multiplicidade, Deleuze e Guattari (1995a, p. 65) relacionam a matilha às formas mais genuínas das comunidades (bandos humanos), àquelas que têm por base os costumes próprios (“maneirismos”):

Não somente existem bandos humanos, como também, entre eles, alguns particularmente refinados: a “mundanidade” distingue-se da “socialidade” porque está mais próximo de uma matilha, e o homem social tem do mundano uma certa imagem invejosa e errônea, porque desconhece as posições e as hierarquias próprias [...] As correlações mundanas jamais recobrem as correlações sociais, não coincidem com estas. Inclusive os “maneirismos” (existem em todos os bandos) pertencem às micromultiplicidades e distinguem-se das maneiras ou costumes sociais.

Percebe-se através desta colocação que Deleuze e Guattari (1995a) defendem as particularidades dos mundos vividos enquanto espaços de autênticos bandos humanos. Estes têm nas suas próprias maneiras de ser e de viver e nos seus costumes habituais, a expressão de suas mundanidades.

Neste sentido, a matilha é um posicionamento desenvolvido pelos próprios autores, enquanto a massa é submetida a conceitos que reúnem as singularidades. Pode-se dizer que assim o conceito científico da “comunidade”, como o conceito de quilombo, não coincide com a vivência, porque os princípios da estruturação são diferentes, uma é um modo de codificação, outro um modo de territorialização, mas ambos são reunidos numa forma de “*double-bind*” (DELEUZE, GUATTARI, 1996, p. 55), formando um corpo.

Deleuze/Guattari marcam um corpo sem órgão – como, por exemplo, uma comunidade - como caracterizado por 3 estratos: um estrato orgânico material, um estrato de significância nos discursos e, como terceiro elemento, um estrato de subjetivação, onde o corpo social ganha a sua configuração de compreensão e auto-compreensão (DELEUZE, GUATTARI 1996, p. 22). Eles mostram como movimentos que ganham os seus próprios rostos dentro dos sistemas sociais atuam em linhas de desterritorialização (p. 37), se relacionando com outros patamares, como a paisagem, a sociedade, o Estado etc. Esta inserção da “comunidade” como uma linha de fuga, uma reterritorialização de sujeitos, intervem no mundo como um

processo de segmentarização: “Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções:... Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizado espacial e socialmente” (p. 83).

Neste mapa de segmentos aparece a linha de fuga das matilhas, com sua linha relativamente flexível em termos de códigos sociais entrelaçados, como é o caso de comunidades, enquanto a linha dura do Estado depende de uma organização sobre-codificada (p.102), marcado por um espaço homogêneo, no qual o estado se identifica (p.104).

Portanto, pode-se pensar que a coexistência de ambas as multiplicidades, a massa com o seu estado sobreposto, e a matilha como comunidade, é possível no mesmo agenciamento devido ao elemento da modernidade, em que as antigas fronteiras entre a comunidade genuína e a imaginada foram rompidas e reelaboradas, aglutinando as reminiscências (usurpadas ou nas formas de resistência) com os novos elementos da coletividade socializada.

Considerando as reflexões sobre a teoria da multiplicidade, embasadas em Deleuze e Guattari (1995a; 1995b; 1996), autores como Rogério Haesbaert (2010), Benno Welen (2000) e Doreen, Massey (2008), dentre outros que são referências neste trabalho, conduzem suas concepções atreladas à noção de rizoma, do ir e devir constante, da multiplicidade e heterogeneidade desta teoria. Por meio deste raciocínio propõe-se o entendimento da multiterritorialidade e multiespacialidade que compõem a vida também da comunidade investigada neste trabalho.

1.4.1 Etnomedologia

Os métodos denominados compreensivos a partir das perspectivas microsociológicas adquirem grande ênfase nos anos 1960 e 1970 e, dentre estas, ressalta-se a Etnometodologia de Garfinkel (1967). Conforme Peters (2011), todas estas perspectivas estão focadas, de algum modo, sobre as diversas orientações subjetivas e procedimentos práticos de condutas dos indivíduos que são mobilizados intencionalmente na produção da ação, das orientações e procedimentos em virtude dos quais a ordem societária representada na figura dos discursos e suas instituições, tendem a ser entendidas como elementos contínuos e modificáveis das condutas de tais agentes.

De modo geral, as contribuições oriundas das abordagens da Etnometodologia de Garfinkel (1967) demonstram ser uma opção teórico-metodológica pertinente, pois Peters (2011, p.9) afirma que a partir desta perspectiva reconhece-se “o problema fundacional da relação entre a ação individual subjetivamente propelida, de um lado, e os contextos societários nos quais ela se desenrola, no outro”.

Garfinkel (1967), por meio da Etnometodologia, afasta-se da vida mental do indivíduo singular, o que em sua época era central nas análises, e volta-se à análise de contextos práticos da relação entre os indivíduos, focando-se nos complexos e intrincados procedimentos através dos quais estes sujeitos se esforçam continuamente para tornar suas práticas “visualmente racionais e inteligíveis para todos os propósitos práticos (GARFINKEL, 1967, p.7)”.

Além da ação individual e da experiência subjetiva do indivíduo, a interação social também é central como constitutiva da formação contínua dos atores individuais e suas autoexpressões, contrapondo uma noção individualista e autossuficiente do agente isolado conforme Peters (2011). Ainda conforme Peters (2011), a abordagem etnometodológica dá um enfoque que confere centralidade à interação e lhe confere um quadro teórico-metodológico de análise que assume a preocupação da fenomenologia com a preocupação da investigação dos recursos do conhecimento prático (etnométodos) na produção da ação socialmente situada:

Se as perspectivas objetivistas têm seu foco principal nas influências de sistemas sociais mais abrangentes na modelação dos encontros interativos, a etnometodologia, por outro lado, dirige seu olhar ao caráter social e historicamente produtivo de tais interações, isto é, aos modos pelos quais os atores desenham o curso de seus encontros e buscam ativamente moldar as características definidoras de seus contextos de ação (GARFINKEL, 1967, p.VII).

Estes estudos sobre a experiência ordinária, propostos Garfinkel (1967) na congruência fenomenológica, etnometodológica e interacionista evidenciam que o senso comum não advém de uma ruptura epistemológica, mas do oposto, “da explicitação discursiva de dimensões da motivação, da cognição e da conduta dos atores que operam em nível tácito ou prático” (PETERS, 2011, p.33).

Desta forma, concorda-se com as aceções de Peters (2011) acerca da referida abordagem, pois como ele próprio salienta que diferentemente das análises

sociológicas objetivistas e estruturalistas, que demonstram que um espectro de fatores externos ou internos de conduta pode ser mais extenso do que aqueles que se tem conhecimento, a fenomenologia e etnometodologia mostram que é possível apresentar e inventariar uma quantidade de recursos cognitivos, expressivos, estratégicos e práticos aplicados no comportamento social.

Na realização da pesquisa *in loco*, as espacialidades verificadas revelaram os elementos abordados pela etnometodologia baseada em Garfinkel (1967), pois a partir das práticas rotineiras, das interações sociais, das expressões e condutas, individuais e em grupo, se identificou os elementos que indicaram o descompasso entre a teoria comunitária do Estado e a realidade em sua legitimidade.

1.4.2 Tipo de pesquisa, procedimentos metodológicos e instrumentos de pesquisa

Esta pesquisa pode ser classificada pelo tipo qualitativo, o qual se apoia na metodologia denominada Grounded Theory ou Teoria Fundamentada (TF) proposta por Glaser e Strauss (1967). Embora se baseie na sistematização de dados coletados e analisados, não consiste na comprovação de uma teoria pelo teste dos dados (PINTO, 2012).

Ademais, conforme Glaser e Strauss (1967), na TF, a teoria não se sobrepõe a análise dos dados ou vice-versa, a relação entre ambos é recíproca, pois não se começa uma teoria para prová-la, “começa-se com uma área de estudo em que se permite a emergência do que é relevante” (PINTO, 2012, p.4).

Desta forma, o fenômeno em estudo não limita o pesquisador a um resultado pré-condicionado, mas a relação entre o fenômeno e o método ocorre de forma quase que natural, espontânea, na qual a teoria vai se encaixando nos resultados obtidos com este exercício, porém, isso não significa a ausência de uma organização prévia para a coleta e sistematização de dados. Conforme PINTO (2012) a pesquisa qualitativa destaca as questões de como a experiência social é criada e adquire significado, sendo que, o pesquisador tem a oportunidade de utilizar-se de uma variedade de técnicas e materiais como entrevistas, estudos de caso, textos e produções, entre outros, para que o conjunto de práticas materiais e interpretativas dê visibilidade a esse mundo.

Partindo destas premissas, adotou-se como procedimento metodológico para a pesquisa de cunho qualitativa, embora determinados dados tenham sido

alcançados com o questionário da ficha cadastral aplicada pela equipe do projeto já mencionado, caracterizando assim uma pesquisa também de cunho quantitativo. Além disso, se executou pesquisa de gabinete e houve realização de entrevistas.

Por instrumento de pesquisa de gabinete, analisou-se ao longo dos quatro anos de doutorado, documentos e textos diversos. As principais referências são de obras e artigos. Houve o acesso a alguns documentos do arquivo pessoal de alguns moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz, como fotografias e o termo de autorreconhecimento de 2005, o qual pode ser visualizado, porém, a divulgação da sua imagem não foi autorizada. Entretanto, o documento de abertura do processo de regularização fundiária iniciado em 2008 (Anexo 2) e o registro da Associação da Comunidade Negra Rural de Santa Cruz do ano de 2007 (Anexo 3), foram autorizados à divulgação. As fotografias também foram autorizadas para publicação.

Considerando a importância das entrevistas tanto individuais quanto em grupo, ambas foram utilizadas como procedimento metodológico da pesquisa desenvolvida. As entrevistas individuais e em grupo foram aplicadas a partir das entrevistas semiestruturadas. Para Quivy *et al.* (1992) a entrevista semi-estruturada é aquela na qual o pesquisador dispõe de uma série de perguntas guias, relativamente abertas, a propósito das quais é imperativo receber uma informação por parte do entrevistado. Conforme estes autores, este tipo de entrevista é adequado quando o objetivo é a análise de um problema específico. Triviños (1987) esclarece que a entrevista semiestruturada constitui-se de um instrumento que mantém a presença do pesquisador e, ao mesmo tempo, permite a relevância na situação do entrevistado, favorecendo desta forma, não só as descrições dos fenômenos, mas também sua explicação e compreensão de sua totalidade.

Complementado a aplicação de entrevistas, houve a observação direta, a qual aponta Yin (1984) é inerente quando o fenômeno pesquisado não apresenta um interesse puramente histórico, sendo que, as condições comportamentais e ambientais, tornam-se relevantes, destacando assim, a importância deste tipo de observação, a qual pode ser causal ou formal. Sobre a observação direta, Quivy *et al.* (1992) também afirmam o objetivo de captar os comportamentos nos momentos em que são produzidos sem a mediação de testemunhos ou documentos posteriores, sendo a espontaneidade de coleta deste material e a autenticidade relativa dos acontecimentos tidos como vantagens neste recurso metodológico.

Como instrumento de pesquisa, atrelado ao procedimento metodológico de entrevistas, organizou-se um roteiro para as entrevistas semiestruturadas, porém, houve ocasiões em que só se realizou a observação direta. No Quadro 1, dispõe-se do roteiro realizado, tanto das primeiras ocasiões em conjunto com a equipe, quanto do roteiro realizado em caráter individual :

QUADRO 1 – ROTEIRO DE APLICAÇÃO DE PROCEDIMENTOS E INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS NA PESQUISA EMPÍRICA

MÊS/ANO DA PESQUISA EMPÍRICA	LOCAL / OCASIÃO	PROCEDIMENTO REALIZADO
Abril 2011 (com equipe)	Visita a toda a comunidade	Entrevista com parte dos moradores
Agosto de 2011 (com equipe)	Reunião com representante do INCRA no pavilhão de festas da comunidade	Observação direta
Outubro de 2011 (com equipe)	Residência em um bairro de Ponta Grossa do líder comunitário e presidente da associação da época	Entrevista com o líder da época e sua esposa
Abril 2012 (com equipe)	Residência de todos os moradores da comunidade	Acompanhou-se a aplicação de ficha cadastral do INCRA e na oportunidade, realizou-se algumas entrevistas
Fevereiro de 2012 (com equipe)	Residências de todos os moradores e espaço comunitário	Entrevista com todos os moradores, visualização de documentos de arquivos pessoais
Maio de 2014	Algumas residências na comunidade e visita as comunidades Tabuleiro e Sutil.	Entrevista com líder vigente e presidente da associação da comunidade. Entrevista com uma representante “dos” Batista e com uma representante do Sutil. Entrevista com a família do líder vigente e representante “dos Kapp”.
Maio de 2014	Pavilhão de festas: Festa do Pastel na comunidade	Observação direta e bate-papo informal com moradores

Org.: A autora, 2015.

Durante as primeiras visitas e levantamentos realizados no ano de 2011, ainda em equipe, constatou-se a situação-chave da problemática em sua realidade: a divisão dos dois subgrupos familiares se projetando na questão da política quilombola, ou seja, não existindo um consenso entre ambos sobre tal assunto.

A partir desta constatação, um dos objetivos específicos foi investigar as bases do problema, onde as espacialidades vivenciais, tanto materiais quanto

simbólicas, foram revelando circunstâncias que demonstraram como a dinâmica de comunidade permeada pelas relações sociais era o fundamento de toda a conjuntura. Desta forma, a política quilombola e especificamente a política de regularização de terras quilombolas voltada à comunidade, foi debatida constantemente no roteiro de entrevistas junto aos moradores, além de outros elementos que embasam a questão.

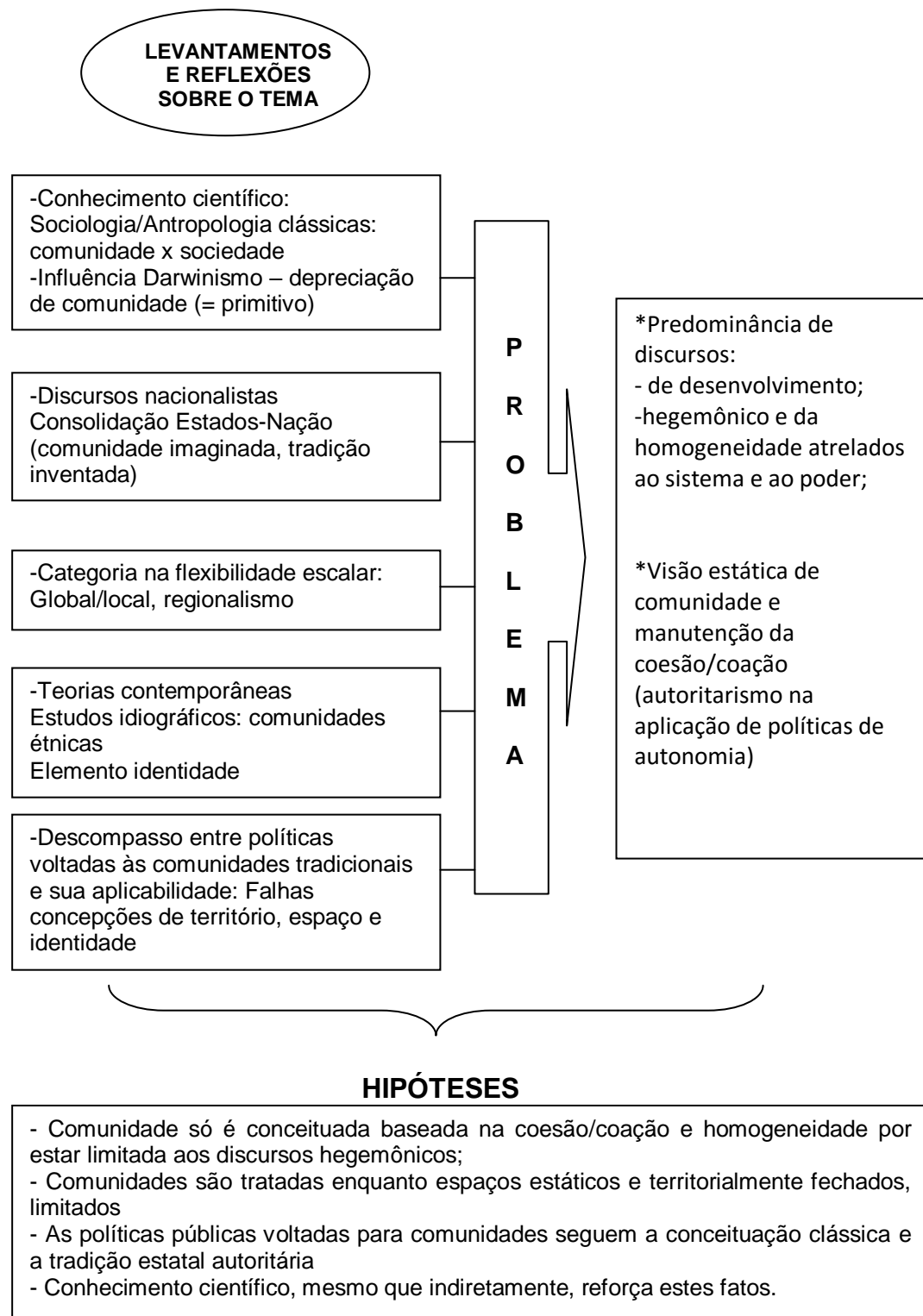
Considerando a comunidade enquanto “espaço processo” (MASSEY, 2008), sempre inacabado e em dinâmica constante, realizou-se ainda, uma análise comparativa com os períodos posteriores, ou seja, 2012 e principalmente as últimas visitas em 2014. Pôde-se verificar com esta análise, novos arranjos da condição retratada, sendo que, a divisão culminou com rearranjos internos que serão expostos no capítulo final.

1.5 COMPOSIÇÃO DA TESE: DISPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS

Tendo por objetivo central desta pesquisa, demonstrar que a compreensão de comunidades e especificamente comunidades tradicionais deveria superar as concepções clássicas, inclusive propagadas pelo Estado e considerá-las enquanto espaço heterogêneo, constante, dinâmico e multiterritorial, chegou-se a um conjunto de reflexões que evidenciaram o esforço promovido para apresentar tal desígnio.

Deste modo, atingiu-se a problemática que delineou a proposta deste intento. O esquema (Figura 2) abaixo revela a organização das ideias a partir das constatações do problema e as hipóteses decorrentes de sua reflexão, as quais embasaram a estrutura conceitual da tese:

FIGURA 2 – ESQUEMA DE SISTEMATIZAÇÃO DE IDÉIAS DA ESTRUTURA CONCEITUAL



Org.: A autora, 2015.

Com as reflexões organizadas a partir do esquema conceitual, foram definidos os principais objetivos específicos, através dos quais se pretendeu

compreender como o conceito de comunidade foi discutido e aplicado para propor uma nova abordagem baseada na perspectiva da multiplicidade; analisar como as categorias espacialidades e territorialidades seriam fundamentais na renovação da abordagem, atreladas à proposta da multiplicidade e identificar esta realidade a partir de uma comunidade étnica.

As variáveis investigadas na pesquisa empírica revelaram um panorama condizente com as hipóteses levantadas. Para isso, partiu-se da análise das espacialidades e territorialidades dos indivíduos comunitários por meio de elementos das dinâmicas de interação social⁸ e interconexão de espacialidades e territorialidades por eles vivenciadas, as quais se baseiam em elementos que envolvem a política quilombola, as atividades laborais, a religiosidade, festividades e relações afetivas. Desta forma, a disposição dos capítulos segue a organização de ideias apresentadas.

Este primeiro capítulo introdutório é seguido pelo segundo capítulo da tese, no qual se aborda a conceituação em torno da categoria comunidade, envolta pelos discursos da modernidade e do desenvolvimento, propagados pelo conhecimento científico. São enfatizadas neste capítulo, a Sociologia clássica e seu debate sobre mudanças nos modos de vida e a organização social com o advento da sociedade moderna em detrimento da comunidade pré-capitalista. Do mesmo modo, a Antropologia clássica é retratada a partir de suas concepções sobre comunidade e sociedade embasadas pela influência do Darwinismo e Evolucionismo, atribuindo teor pejorativo às características pré-capitalistas de comunidade. Ainda, se apontam os estudos de comunidade da Escola de Chicago no início do século XX, com uma primeira preocupação voltada à configuração espacial das cidades capitalistas e o que fazer com as comunidades vistas enquanto atraso para esta nova paisagem urbana. Em uma segunda fase, mais crítica, a preocupação dos community studies é sobre formas comunitárias do campesinato.

No terceiro capítulo, abordam-se os mecanismos de hegemonia e centralização do poder no nacionalismo, sendo a percepção de comunidade em sua ideia de coesão, um artifício desta conduta. Neste contexto, a comunidade passa a ser imaginada e a tradição, inventada. Também se retratam as abordagens mais

⁸ A interação social a partir da pesquisa empírica será tratada enquanto recurso analítico da abordagem etnometodológica, portanto, não se propôs avançar no debate conceitual sobre o interacionismo. Sobre uma abordagem aprofundada neste sentido, consultar ALVES (2013).

contemporâneas nas quais, outra percepção da comunidade revela o elemento identidade enquanto fundamento da ideia de vida comunitária na atualidade. Igualmente, os discursos hegemônicos da noção de comunidade na contemporaneidade são apontados em distintas escalas, demonstrando outro elemento, a flexibilidade na compreensão espacial. Denota-se ainda que a reprodução do discurso hegemônico do debate acadêmico e científico sobre comunidade se faz presente nas políticas públicas voltadas às denominadas populações ou comunidades tradicionais.

No quarto capítulo, retrata-se como as categorias espaço e território são mal empregadas nos instrumentos legais das políticas voltadas aos povos e comunidades tradicionais, destacando uma compreensão limitante sobre estes espaços comunitários. Segue-se nesse ponto defendendo a ideia de que as comunidades tradicionais devem ser tratadas enquanto espaços heterogêneos e dinâmicos, que revelam uma multiterritorialidade. Na sequência do quarto capítulo, são apresentadas as questões referentes às espacialidades específicas que figuram o dia a dia dos moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz, das quais, ficaram evidentes os elementos relacionados à problemática do descompasso entre comunidade e política estatal.

No quinto capítulo, explana-se sobre a política de regularização fundiária, a qual representa uma política pública específica destinada aos povos quilombolas. Neste sentido, apresentam-se os elementos que evidenciam a heterogeneidade espacial de Santa Cruz, os quais demonstraram o descompasso entre o conteúdo político e a realidade comunitária. Encerra-se enfatizando a questão territorial proveniente deste contexto.

Finalmente, apresenta-se a conclusão de ideias sobre os resultados obtidos. As principais referências utilizadas para as reflexões dos capítulos já foram expostas nos pontos de apresentação anteriores.

2 A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE COMUNIDADE PELO DISCURSO CIENTÍFICO

As mudanças no cenário da vida pré-moderna em decorrência das transições que a modernidade gradualmente instituiu desde o século XIX (WERLEN, 2000), com sua cientifização da vida cotidiana dos indivíduos e sua racionalização e tecnificação da vida organizada, alteraram decisivamente as organizações da vida humana, tanto do ponto de vista sociológico quanto geográfico. Neste contexto, surgiu no meio científico, a preocupação com relação a estas novas formas de organização da vida humana e suas consequências, sendo que os precursores deste debate acalorado e inconcluso foram os sociólogos e antropólogos do final do século XIX, dos quais os mais ativos no debate são respectivamente tratados neste capítulo.

Estima-se que as primeiras contribuições acerca deste campo já constituído sobre a categoria “comunidade” correspondiam ao este tempo histórico, porém, não podem ser consideradas ultrapassadas. Ao contrário, verifica-se a partir do embate nestas concepções, o panorama científico vigente que fornece os fundamentos necessários para renovações, complementações e novas percepções do que se configura enquanto comunidade na atualidade.

2.1 NOÇÕES DE COMUNIDADE E SOCIEDADE NA SOCIOLOGIA CLÁSSICA

O debate sociológico clássico baseia-se fundamentalmente nas relações sociais no âmbito das mudanças provocadas pela modernidade. Estas mudanças descaracterizaram os espaços tidos como comunais, sendo que as demarcações dos limites de uma comunidade já não eram mais os mesmos, tornando-se confundíveis com os novos espaços do início de uma era global onde a malha urbana crescia aceleradamente e a forma de organização da vida social se configurava como “sociedade”, tanto na realidade vivida, como na percepção desta realidade na ciência moderna.

A partir deste contexto é que os sociólogos como Émile Durkheim (1978) e Ferdinand Tönnies (1995), e seguidamente, Georg Simmel (1987) e por alguns apontamentos de Max Weber (1973), difundiram as primeiras ideias embasadas

numa dicotomia entre comunidade e sociedade, abrangendo várias dimensões das relações sociais à questão espacial.

A reflexão de Durkheim baseada na dicotomia comunidade/sociedade surgiu indiretamente a partir das concepções da sua obra “Sobre a divisão social do trabalho” (1978, orig. 1893). Nela, delineou sua abordagem na ideia de solidariedade, esta vista como um código moral. Esta solidariedade pode ser tanto uma obrigação mútua de um determinado grupo social de forma coercitiva, mas também pode ser voluntária (GIDDENS 2005, p. 29). Assim, Durkheim (1978) difere a “solidariedade mecânica” da “solidariedade orgânica”.

Na “solidariedade mecânica” o fator semelhança de uma forma geral embasa a ideia de Durkheim:

A primeira só pode ser forte a medida em que as idéias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassam em número e em intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles. [...] a solidariedade que deriva das semelhanças está em seu *maximum* quando a consciência coletiva recobre exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela: mas, neste momento, nossa individualidade é nula. Ela só pode nascer se a comunidade ocupa menos lugar em nós (DURKHEIM, 1978, p. 69).

Portanto, a solidariedade mecânica se configura na tendência do sentimento de pertença ao coletivo se sobressair ao sentimento do ser individual.

Logo, na “solidariedade orgânica” o fator decisivo é o fundamento na ideia de que a personalidade individual é o principal elemento a se sobressair perante noção de pertença ao coletivo (DURKHEIM, 1978). Partindo deste pressuposto, na consciência coletiva, um pouco de cada personalidade individual é absorvido formando o todo, porém, as consciências individuais permanentes tendem à coesão conforme Durkheim (1978).

Por meio dessas premissas, Durkheim (1978) demonstra ainda o caráter de interdependência gerado a partir desta solidariedade orgânica e projeta-o para o exemplo da divisão social do trabalho, quando o trabalho individual completa o coletivo, numa constante interdependência. Nesta reflexão da individualização atuando em conjunto com a integração na modernidade, o sociólogo atenta que podem existir anomias nesta relação, causadas quando há falta de integração. No entanto, por tratar-se de uma integração em menor grau e intensidade que nas comunidades, o organismo social tende a reorganizar-se e eliminar tais anomias (DURKHEIM 1978).

Neste sentido, outra preocupação importante de Durkheim (1978) foi com fatores externos à organização comunitária, pois para ele, a religião, a moralidade e a lei influenciam na composição desta organização. Partindo deste pressuposto, este sociólogo demonstrou que o fator moralidade se expressa como vida em grupo, numa moral comum. Portanto, mesmo em sociedade, esta noção vinculada à moral invariavelmente conduzirá a uma noção comunal:

Moral [...] é tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o indivíduo a contar com seu próximo, a regular seus movimentos com base em outra coisa que não os impulsos de seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto mais numerosos e fortes são estes laços. (DURKHEIM, 1967, p. 338).

Durkheim (1995) concluía em suas análises que a vida em sociedade é tão natural quanto a de grupos menores, mesmo quando são da vida comunal ultrapassada: “[...] há em nossas sociedades contemporâneas, um tipo de atividade coletiva que é tão natural quanto a das sociedades menos extensas dos dias do passado” (DURKHEIM, 1995, p.118). Assim, considera de forma otimista o individualismo da sociedade moderna como mais atomizado em relação aos grupos “antepassados”.

A problemática dos elementos, orgânico e mecânico também reside nas argumentações de Tönnies (1995), porém, destoante das concepções de Durkheim (1978). Dicotomias entre as duas organizações sociais constituem as ideias de Tönnies (1995), pois este sociólogo com experiência na vida rural concebia “comunidade” como sinônimo do tradicional e a sociedade como moderna. Para ele, a comunidade (*Gemeinschaft*) apresenta a característica de agregar, e a sociedade (*Gesellschaft*) de desagregar. Além disso, descreve comunidade como um grupo social demarcado espacialmente com elevado grau de integração afetiva, coesão, homogeneização nas formas de agir e pensar, isto sendo compartilhado por meio de costumes, hábitos e tradição envoltos por relações essencialmente pessoais. Estas relações estão diretamente influenciadas pelos limites espaciais do grupo, ou seja, um limite considerado pequeno (TÖNNIES 1995).

Tönnies (1995) considera que uma comunidade desenvolve-se a partir de três instâncias: parentesco (paternalismo), vizinhança (território partilhado) e amizade (semelhanças e interesses iguais). Ele também retrata a pluralidade de tipos de comunidades: as das relações comuns (de sangue), as de lugar (vinculam-se ao território) e as de vínculo espiritual (elos comuns com elementos do sagrado):

As três espécies de comunidades estão estreitamente ligadas entre si no espaço e no tempo, e, em consequência, em cada um de seus fenômenos particulares e seu desenvolvimento, como na cultura humana geral e sua história (TÖNNIES, 1995, p. 239).

Portanto, os tipos de comunidades de Tönnies (1995) estão todas interrelacionadas, mas cada uma possui seus fenômenos particulares.

Logo, a sociedade conforme Tönnies (1995) não tem seus limites espaciais bem demarcados. Assim, os grupos societários são considerados com baixo grau de integração afetiva e demonstram heterogeneidade nas práticas cotidianas e nas formas de pensar. Estes elementos heterogêneos ocorrem por meio de convenções, regras ou leis e assim, as relações são predominantemente impessoais (TÖNNIES 1995). Portanto, as regras artificiais necessárias para a manutenção da unidade em sociedade fomentam os comportamentos inconscientes.

Neste contexto, TÖNNIES define as relações como reações mecânicas à situação da sociedade, enquanto em comunidade, as relações são mais espontâneas e naturais, e assim o sociólogo as considera serem orgânicas. Em sociedade, os indivíduos para Tönnies estão organicamente e essencialmente separados, com ações individualizadas. Também existem ações individualizadas na comunidade, mas que num nível maior do entendimento comunal, a ação do grupo é que prevalece.

Diante desta diferença nas interações, a comunidade passa a ser destacada a partir do momento que deixa de ser a única forma de organização das relações sociais, se posicionando frente ao seu oposto: a sociedade:

Quanto maior e mais extensa a influência urbana, mais os resíduos da vida familiar adquirem um caráter puramente acidental. Poucas pessoas ultrapassam pela força de vontade um círculo tão estreito. Todos são atraídos para o exterior, separados e isolados pelos negócios, interesses e prazeres (TÖNNIES, 1995, p. 346).

Nota-se a influência urbana na perda dos vínculos comunitários. Esse também é o ponto de partida da reflexão de Georg Simmel (1987). Para ele, o urbano é a expressão do ser na sociedade através dos traços característicos da impessoalidade, da individualidade e até mesmo da atitude *blasé*. Entretanto, Simmel (1987) denota que apesar da redução dos laços afetivos na sociedade urbana, vê-se um aumento da liberdade na ação individual ou coletiva. Simmel

(1987) centraliza suas reflexões na objetivação crescente dos sujeitos na vida moderna, uma vivência de impessoalidades nas relações em sociedade.

Em seus estudos microssociológicos, Simmel investiga as interações sociais através dos comportamentos recíprocos, divididos entre unir e dividir (TEDESCO, 2006, p. 143). Desta maneira, fez distinções de comportamentos associados à comunidade e sociedade enquanto espaços delimitados. Baseado na noção de densidade populacional e aumento territorial do espaço urbano, Simmel (1987) destaca o aumento das interações em grandes aglomerações, as quais intensificam cada vez mais a vida urbana em detrimento da vida rural.

A partir destas reflexões, percebem-se as associações de comunidade/rural e sociedade/urbano diferenciado pelo estilo de vida. Simmel (1979) relaciona a comunidade a um cotidiano rural de ritmo mais pacato, baseado num senso comum determinado por uma vida mais emocional. Já a modernidade é associada a uma vida metropolitana e determinada por uma consciência refletida onde “a intelectualidade se destina a preservar a vida subjetiva contra o poder avassalador da vida metropolitana” (SIMMEL, 1979, p.13).

Neste sentido, a individualidade distancia a pessoa perante o “outro”, mas também perante as formas sociais em vigência, criando uma sociabilidade com marcas da impessoalidade como são características da sociedade moderna:

[...] se aos incessantes contatos públicos das pessoas das grandes cidades correspondessem às mesmas reações interiores dos contatos que tem lugar na pequena localidade onde cada um conhece e tem uma relação ativa com quase todas as pessoas que encontra, estaríamos completamente atomizados interiormente e cairíamos numa condição mental deplorável. (SIMMEL, 1997, p. 36).

Partindo destas premissas, Simmel (1979) reflete as ações e interações recíprocas dos indivíduos em sociedade por meio do que ele denomina de “socialização”, onde “individualismo e sociabilidade são dois momentos discordantes de uma mesma existência social” (TEDESCO 2006, p. 145).

Michel Maffesoli diferencia nesta configuração dos estilos de vida a sociabilidade que se caracteriza por formalizações como rituais, polidez, civilidade, entre outros, da socialidade que cria uma vontade de estar junto através de emoções, memória coletiva, simbolismos etc. (MAFFESOLI, 1999, p. 160). Este aspecto do “formismo” de Simmel cria a situação que a forma, neste caso a

“comunidade”, agrega, agrupa, cria unicidade, mas deixa ao mesmo tempo a liberdade de autonomia para cada elemento do grupo (Maffesoli 1998, p. 90).

Desta maneira, o agrupamento é um produto das interações das pessoas. Neste sentido, Max Weber tece alguns apontamentos sobre as relações sociais e ações que configuram a noção de comunidade (1973). Para ele, uma comunidade abrange situações heterogêneas baseadas na ação, mas a ação é orientada pelos sentimentos subjetivos, afetivos, emocionais ou tradicionais: “uma relação social quando a atitude na ação social – no caso particular, em termo médio ou no tipo puro – inspira-se no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes da constituição de um todo” (WEBER 1973, p.140).

Weber (1973) ainda afirma que a reciprocidade de ação para a comunidade ultrapassa a ação individual, assim que o sentimento da condição em comum supera a emoção, e a racionalidade marca a heterogeneidade dos grupos em detrimento dos elementos subjetivos: “comunidade só existe propriamente quando, sobre a base desse sentimento [da situação comum], a ação está reciprocamente referida” (WEBER, 1973, p.142).

O “agir em comunidade” ganha, desta maneira, um viés objetivo, sem negar a subjetividade dos atores. Weber destaca:

Falamos de ‘agir em comunidade’ todas as vezes que a ação humana se refere de maneira subjetivamente provida de sentido ao comportamento de outros homens. [...] Um elemento importante e normal do ‘agir em comunidade’ é particularmente, a sua orientação provida do sentido em expectativas de um determinado comportamento por parte de outros e nas possibilidades calculadas (subjetivamente) para o êxito da própria ação. Um princípio explicativa extremamente importante do agir em comunidade é, obviamente, a existência objetiva destas possibilidades [...] (WEBER 1995, p. 323-324).

Aparece aqui a diferenciação que a comunidade objetiva, como compreendida pelos pesquisadores, não necessariamente é igual à comunidade voluntarista baseada nas interações das pessoas. A “racionalização” dos motivos dos atores leva, neste contexto, a uma racionalidade científica de maneira que o “formismo” de Simmel não se reproduz necessariamente em uma descrição científica.

Neste contexto, surgem para todas as concepções aqui apresentadas, duas conclusões:

1. A comunidade da compreensão sociológica clássica é principalmente vista como uma forma fixa (Durkheim, Tönnies), enquanto a comunidade

“moderna” (Simmel, Weber) ganha um aspecto voluntarista, e assim representa uma “forma formante”, relegando a comunidade rural a uma forma de pequeno porte e tradicional em sua fixidez.

2. A compreensão da comunidade em termos científicos não necessariamente coincide com a formação da comunidade como um conjunto de interações, o que leva a uma compreensão e projeção da comunidade pelos sociólogos como sendo tradicional, e a tradição nesta perspectiva era vista como atraso, limitação ou alienação.

Esta mesma reflexão também se observa na Antropologia Clássica como se verá a seguir.

2.2 AS “SOCIEDADES PRIMITIVAS” NA ANTROPOLOGIA CLÁSSICA

Com o desenvolvimento dos estudos e pesquisas das ciências humanas na Era Moderna, cada ciência construiu o seu próprio objeto de estudo. Como a sociologia criou o seu conceito de “sociedade”, a Antropologia destacou a compreensão do “Homem” na sua diversidade humana através de duas principais vertentes: a Antropologia Física e a Antropologia Social.

A primeira vertente investigou os supostos atributos biológicos de distintas raças ou etnias, enquanto a Antropologia Social e Cultural se voltou aos modos de vida comunitários nos quais o ser humano manifesta nos mais diversos espaços geográficos. Foi no XVIII, quando os estudos antropológicos iniciaram a pesquisa sistemática que as atenções se concentraram nos costumes de outros povos para compreender o desenvolvimento da civilização, sendo esta uma civilização que vinha sendo imposta pelos colonizadores (BIOMANIA, 2014).

Uma das epistemologias mais destacadas na consolidação da Antropologia era o evolucionismo, na segunda metade do século XIX, que fundamentou as novas abordagens dos estudos comparativos entre os distintos agrupamentos humanos, baseados no pensamento de Herbert Spencer (1820-1903). No evolucionismo, sociedades tribais foram consideradas menos complexas, e assim foram associadas e avaliadas como ao estado de atrasadas na escala evolutiva da humanidade, principalmente em termos de mentalidade intelectual e caracterizados enquanto primitivos:

Os antropólogos do século XIX consideravam a mentalidade primitiva como uma etapa infantil, simplória e inferior do pensamento dos povos civilizados. O trabalho de campo instituído como prática no final do século veio alterar radicalmente essa idéia. Deslocando-se aos lugares mais distantes do mundo, os antropólogos aprenderam a conviver com pequenas comunidades para observá-las com o rigor e a persistência dos cientistas naturais. Assim descobriram que os processos mentais dos seres humanos ditos primitivos não eram simples como supunham os pesquisadores exclusivamente teóricos (BIOMANIA, 2014 p. 7).

Mesmo reconhecendo que o homem primitivo era mais complexo do que se supunha, na Antropologia se afirmava por meio de seus estudos comparativos, principalmente por estudos biológicos como frenologia⁹, que tais raças ou etnias tendiam a apresentar as características mais negativas da sociedade em geral, como a criminalidade.

Desta forma, a antropologia das últimas décadas do século XIX, não se libertou da “contaminação ideológica” e prosseguiu na perspectiva dos interesses dominantes da época (BIOMANIA, 2014).

A mentalidade dos povos “primitivos” era vista como fundamento também das formas sociais e a capacidade em formar sociedades. Isto levou a uma consonância nas proposições de caracterizar formas sociais primitivas da seguinte forma:

1. As sociedades mais primitivas eram baseadas em relações pautadas pelo sangue.
2. As unidades básicas da sociedade eram “clãs” ou “gentes” - isto é, grupos de descendência [...].
3. A propriedade era comum a todos, e as mulheres eram mantidas coletivamente pelos homens do clã.
4. Os casamentos eram proibidos entre homens e mulheres do mesmo clã [...].
5. Cada clã era concebido como descendente de um deus animal ou vegetal, que era reverenciado. Isto era o “totemismo” (KUPER, 2008, p. 21).

Celso Castro (2005) apresenta a evolução do pensamento do evolucionismo cultural a partir de diferentes autores que marcaram os debates da época, como Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941) e Henry James Sumner Maine (1822-1888).

Morgan (2005 [1877])¹⁰ denota que a humanidade é originária de uma raça única e que todas as fases de seu desenvolvimento na história levaram-na linear e

⁹ Os naturalistas e estudiosos dos princípios raciais do século XIX, buscavam compreender as distinções entre os variados grupos humanos por meio de teorias que tinham por base a ideia da existência de heranças físicas permanentes. A frenologia e a antropometria eram teorias que interpretavam a capacidade humana tomando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos (SCHWARCZ, 1993, p. 65).

¹⁰ Capítulo transcrito da obra “A Sociedade Primitiva”, de 1877.

ascendentemente à condição de mais civilizada, seguindo três fases sucessivas: a selvageria, a barbárie e a civilização, utilizando exemplos de indígenas norte-americanos, como os Iroqueses, a formação da Grécia e Roma, como também dos Aztecas. Denota-se a partir destas concepções, como “comunidade” – ele fala de “societas” (= sociação), baseada geralmente na interligação das relações familiares, passou a ser recorrentemente associada ao primitivo e passível de evolução para se atingir o nível de sociedade moderna, denominada “civitas” (= civilização):

[...] pode-se afirmar agora, com base em convincente evidência, que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, assim como se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só – na fonte, na experiência, no progresso (MORGAN, 2005 [1877], p. 44).

A perspectiva de Edward Tylor (2005 [1871])¹¹, contemporâneo de Morgan, também interpreta a civilização enquanto complexidade da forma social. Esta complexidade baseia-se nas formas do conhecimento, da fé, da arte, da moral, da lei e dos costumes, todos adquiridos em sociedade. Este nível de complexidade é o que se configura enquanto sociedade moderna. Tais elementos formadores do complexo são entendidos como capacidades adquiridas pelo homem no seu grau evolutivo. Esta noção está conformada na proposta da teoria desenvolvimentista-evolucionista (CASTRO, 2005, p. 69). O significado de comunidade nestas reflexões segue as propostas de estabelecimento de um elo entre o primitivo para a evolução na projeção de uma sociedade diferenciada e moderna.

Tylor (2005 [1871]) ainda nega as explicações vigentes das origens de distintos grupos humanos a partir de determinismos geográficos ou biológicos, destacando em vez disso a função cultural, pois, para Tylor (2005 [1871]), o grau de variabilidade na cultura é que fundamenta sua ascensão na história humana:

[...] parece tanto possível quanto desejável eliminar considerações de variedades hereditárias, ou raças humanas, e tratar a humanidade como homogênea em natureza embora situada em diferentes graus de civilização [...] parece-me, que, estágios de cultura podem ser comparados sem levar em conta o quanto tribos que usam o mesmo implemento, seguem o mesmo costume ou acreditam no mesmo mito podem diferir em sua configuração corporal e na cor de pelo e cabelo (TYLOR, 2005 [1871], p. 76).

¹¹ Capítulo transcrito da obra “Primitive Culture”, de 1871.

Conforme o evolucionismo, Tylor (2005 [1871]) observa que em muitas formas sociais novas, elementos antigos sobrevivem em uma nova condição (*survival*). Contudo, no entender deste antropólogo, a sociedade pode tanto progredir, mas também regredir, como ele mostrou no caso das sociedades mexicanas, e assim, o evolucionismo não necessariamente seria progressivo.

Neste sentido, James Frazer (2005 [1908])¹² pensa diferentemente, quando investiga elementos religiosos nos elementos magia, religião, ciência. Nesta concepção alguns elementos e práticas são vistos como remanescentes, como o folclore, tidos enquanto sobrevivências das formas de vida selvagem que sobrevivem em algumas regiões:

[...] ainda há tempo de enviar expedições a essas regiões, [...] pois logo, muito logo, as oportunidades que ainda temos terão desaparecido para sempre. Em mais um quarto de século, provavelmente restará pouco ou nada da velha vida selvagem para registrar. O selvagem, tal como ainda podemos vê-lo, estará tão extinto quanto o pássaro Dodô (FRAZER, 2005 [1908]).

Frazer, contudo, entendeu o ser humano muito mais através de suas formas de pensar, e não tanto na sua estrutura social.

Esta conexão entre formas de pensamento e formas sociais fica mais clara com o historiador e etnólogo da lei, Henry Maine¹³ (*apud* KUPER, 2008). Maine rejeitou as ideias darwinianas de que as formas sociais da humanidade passassem por estágios em uma direção evolutiva uniforme. Sua experiência como membro do Conselho da Índia, onde reformulou o casamento entre a lei indiana com a lei britânica – dentro da política colonial do Império - mostrou que as condições sociais da lei são diversas, e são interligadas com esquemas de poder. Neste sentido, Maine afirma que a sociedade antiga era baseada num despotismo patriarcal:

Os homens são inicialmente vistos distribuídos em grupos perfeitamente isolados mantidos juntos por obediência ao pai. A lei é a palavra do pai... a sociedade no período primitivo não era o que se assume ser no presente, um conjunto de indivíduos. De fato, e na visão dos homens que a compuseram, era uma agregação de famílias. O contraste pode ser fortemente expresso ao dizer que a unidade da sociedade antiga era a Família, e a da sociedade moderna é a Individual (MAINE *apud* KUPER, 2008, p. 118).

¹² Capítulo transcrito da obra “O escopo da antropologia social”, de 1908.

¹³ MAINE, Henry. **Ancient Law**. London: Dent, 1861.

Maine demonstra que a consolidação do Estado moderno e a propriedade privada desintegram as formas tradicionais associados à comunidade, porém que antigos traços das formas anteriores sobreviviam através de certos atos cerimoniais ou de linguagens.

Percebe-se que as interpretações dos antropólogos evolucionistas e culturalistas gradativamente substituíram as interpretações historizantes por interpretações funcionalistas, como Bronislaw Malinowski (1970). Ele aponta a integração social através de instituições que considera elementos culturais de cada sociedade. Desta maneira, cada configuração social representa uma interação entre diferentes elementos, integrando comportamento, instituição e conhecimento.

Kuper (2008, p. 22) afirma que o conceito de sociedades primitivas é débil porque a noção de sociedade primitiva não é pontual na história, não sendo possível especificar o que realmente é primitivo na sociedade. A tentativa apenas define formas sociais que antecedem as formas mais modernas. Todavia, conforme Kuper (2008), não há algum modo de classificar, alinhar ou reconstituir formas sociais pré-históricas, ou seja, não há fósseis de organização social.

Esta perspectiva de que os estudos antropológicos se referem a sociedades primitivas, referentes principalmente às tribos indígenas, africanas ou asiáticas, podem ser interpretadas como evidenciam uma perspectiva etnocêntrica quando destacam outro conceito problemático, a identidade a partir de identidades construídas pelos antropólogos nem sempre compatíveis com as reais identidades particulares de tais grupos:

As identidades produzidas pelos antropólogos do passado estavam associadas a uma hierarquia evolutiva como a das plantas e dos animais. A premissa spenceriana da “sobrevivência dos mais aptos” justificava a superioridade da Europa e dos Estados Unidos sobre os povos nativos da América, da África, da Ásia e da Oceania e sua eventual extinção. Objetificados pelo naturalismo, esses povos chamados de “primitivos” eram considerados uma expressão da diversidade natural em oposição à cultura, característica das nações européias e de seu transplante para a América do Norte (ZARUR, 2007, s. p.).

A pesquisa antropológica teve continuidade com seus desdobramentos posteriores na tradição norte-americana e nas últimas décadas do século XX, esta área do conhecimento se deparou com o desaparecimento da quase totalidade de culturas isoladas, o que representou mudança no campo de atuação da antropologia em que se passou a investigar.

Nesta perspectiva, as duas formas sociais, a sociedade e a comunidade, começam conviver, sendo integrados através da subordinação da comunidade à sociedade. Sahlins (1997) pontua que os modos de vida não são iguais entre eles, mas podem aparecer com diferenças características quando populações são subordinadas dentro de regimes políticos opressivos, como é o caso do colonialismo e imperialismo. Desta forma, a cultura é vista como uma demarcação, ou seja:

Para um povo colonizado ou racialmente discriminado, uma referência à sua cultura, por exemplo, a "cultura nuer" ou a "cultura afro-americana", seria uma forma de marcar hegemonicamente sua servidão. Seria um modo intelectual de controle do colonialismo, que teria como efeito "encarcerar" os povos periféricos em seus espaços de sujeição, separando-os permanentemente da metrópole ocidental progressista (SAHLINS, 1997, p. 1).

Tanto a construção colonialista de cultura, quanto a do binarismo comunidade *versus* sociedade se originaram assim na abordagem evolucionista da antropologia. Contudo, com o avanço epistemológico ao funcionalismo (e estruturalismo) as comunidades são reinterpretadas nas suas vivências, e sobrevivem agora como elementos discursivos no discurso da modernidade, a qual segundo Kuper (2008), não se perdeu ao longo do tempo, mas persiste ainda baseada na tese das sociedades primitivas. Para Kuper (2008, p. 28), esta abordagem representa um mito, a qual se constituía mais como mitologia do que ciência, o que não significou ausência do desenvolvimento teórico. Para ele, mais que funções políticas ou religiosas justificam a persistência do mito, mas Kuper (2008) considera os discursos predominantes da era moderna como principal motivação deste contexto. Nesta fase, os discursos da modernidade eram contrastantes com elementos tradicionais, sociedades pré-modernas representavam uma antítese às sociedades modernas.

A discussão recorrente pelos antropólogos evolucionistas em torno dos elementos tradicionais era na verdade, uma gradativa imposição dos elementos modernos que estavam se consolidando e embasando as novas formas sociais definidas pela família monogâmica, a propriedade privada e, acima de tudo, o Estado territorial.

A oposição era evidente, na era da ciência e da vida moderna: a imagem do homem irracional e supersticioso era uma imagem a ser superada pela representação do homem racional e moderno. Como salienta Kuper (2008), a construção do mito primitivo foi contradita nas evidências etnográficas, porém, a

sociedade foi sendo definida em meio a manipulações sistemáticas passíveis do mito e como bem destaca este autor, tal mito persiste e renasce posteriormente como programas políticos.

No momento atual, esta figura discursiva reaparece no conceito identitário utilizado por vários movimentos populares, organizações não-governamentais (ONGs) e grupos que defendem direta ou indiretamente os direitos culturais e sócio-econômicos com base de questões identitárias. Há uma relação destas novas identidades com a persistência do mito do nobre selvagem: “[...] para cada nação, para cada tempo, os seus próprios bárbaros” (KUPER, 2008, p.13). Isto remete às circunstâncias atuais na esfera de políticas impositivas do Estado em relação às populações tradicionais e revela novamente a questão da comunidade e da cultura como elemento clássico do evolucionismo.

Surge desta maneira um discurso neocolonial que representa a continuidade das concepções desta tradição antiga de estudos sociológicos e antropológicos fundamentados pelas intenções dos discursos de legitimação do poder. As ideias engessadas de noções como tradição, cultura e autenticidade coíbem, de certa forma, a interação, articulação e inovação cultural, política e social dos povos historicamente oprimidos, tanto nas suas vivências como nos discursos hegemônicos das ciências sociais. Desta forma, eles têm demonstrado um caráter antidemocrático (Oliveira 2009). Portanto, o argumento de KUPER (2008) de que o mito da sociedade primitiva persiste, parece plausível e pode ser analisado por meio da atuação do poder sobre os povos tradicionais contemporâneos, porém, antes de prosseguir na verificação da persistência do mito, considerou-se ser fundamental analisar outros rumos em que a discussão sobre comunidade se difundiu.

Contudo, as idéias funcionalistas (e ecológicas) que surgem depois da primeira guerra mundial, permitem uma visão mais igualitária por parte dos cientistas sobre a função da comunidade na sociedade. Neste sentido, a Escola de Chicago, onde sociólogos, antropólogos, psicólogos e até geógrafos dialogam, ganha relevância para esta reflexão.

2.3 A PRIMEIRA FASE DOS COMMUNITY STUDIES NA ESCOLA DE CHICAGO

Os estudos sobre comunidade constituíram uma metodologia, denominado *community studies*, que surgiu na Escola de Chicago, nos Estados Unidos, a partir

dos anos 1920. Tais estudos seguiram um viés mais metodológico do que teórico e baseavam-se em técnicas de investigação já desenvolvidas na Antropologia tradicional para a análise de sociedades consideradas primitivas. Do modelo teórico proveniente das abordagens clássicas, as dimensões de homogeneidade e isolamento foram preconizadas em pequenos aglomerados rurais, quando se buscou compreender as suas relações com a sociedade global (GOLDWASSER, 1974, p. 69).

Sobre as variadas abordagens decorrentes das orientações que foram surgindo em momentos distintos nos *community studies*, Goldwasser (1974, p. 70) expõe que:

As orientações dominantes nos estudos de comunidade acompanham necessariamente o dualismo interior ao conceito: distinguem-se no conjunto dos estudos de comunidade, de um lado, uma tendência mais caracteristicamente associada a um tratamento morfológico, em contraste com um enfoque mais recente, explorando mais especificamente os fenômenos processuais afetando a organização comunitária; relativamente, temas relacionados à ecologia e demografia predominam nos primeiros, enquanto nos últimos observa-se realçar o exame do sistema de relações interpessoais (GOLDWASSER, 1974, p. 70).

A primeira fase da Escola de Chicago estava relacionada às preocupações com o segmento populacional de baixa renda e as mudanças espaciais deles nas áreas urbanas e rurais, em função das mudanças geográficas que a industrialização e a transformação do espaço rural causaram em Chicago. Como os Estados Unidos vivenciam a Era Progressista, o que desencadeou uma reorganização do povoamento através da migração, a percepção das colônias de imigrantes tornou-se a maior parte das pesquisas sobre comunidades. Estas pesquisas estavam diretamente associadas ao contexto histórico decorrente de novos tipos de comunidades presentes nas densidades urbanas, como grupos de negros, judeus, italianos, alemães, poloneses, um fenômeno recente e crescente (SCHNEIDER, 1997). Esses novos tipos de comunidades se organizaram em áreas específicas, o que foi visto como guetos, *slums*¹⁴ e outros aglomerados de excluídos sociais, estes muitas vezes vistos como obstáculos para o crescimento integrado das cidades.

Desta forma, os estudos sobre comunidades procuravam compreender as novas relações entre o espaço urbano e o rural, igualmente, as questões relativas à

¹⁴ Um *slum* é uma área de dilapidação imobiliária que, por extensão, tende a designar uma vizinhança de má reputação e indesejável destinada às classes baixas. Essa palavra descreve um tipo de ocupação urbana similar à das favelas brasileiras, mas que também pode ser aplicada para descrever algo similar aos cortiços (ALVES, 2011, p. 23).

organização social e foram agregadas às reflexões sobre as constantes transformações espaciais partindo sempre das representações urbanas e do rural (ALVES, 2011, p. 22).

Dois expoentes dos estudos sobre etnicidade e comunidades tradicionais nesta primeira fase dos estudos de comunidade na Escola de Chicago foram Robert Ezra Park¹⁵ e William Isaac Thomas¹⁶ (VELHO, 2009). Ambos pesquisavam as diferenças socioculturais na recomposição do espaço urbano com argumentos de que tais estudos sejam fundamentais para compreender as lógicas do espaço através das lógicas dos comportamentos e condicionantes históricos e sociais destes grupos (JOAS 1999, p. 147-152). Velho (2009, p.11) destaca a formação diversificada de Park, que além de ter sido uma liderança importante na Escola de Chicago, foi influenciado por importantes sociólogos da época como Georg Simmel e Max Weber (como passou alguns anos em Heidelberg na Alemanha). Ainda, foi ativista político ligado ao movimento negro, o que o levou a estudar questões raciais. Alguns de seus discípulos supervisionaram pesquisas no Brasil.

Os dois autores mencionados compreenderam o comportamento social como um comportamento grupal, onde a configuração étnica tornou-se uma âncora de identificação do indivíduo que, depois que a migração desorganizou as referências culturais individuais (JOAS 1999, p. 151), foi substituído por valores e significados coletivos que formaram comunidades de ordem “moral” e “ecológica” (p. 153).

Numa segunda fase da Escola de Chicago destaca-se o sociólogo Louis Wirth¹⁷, o qual seguia a perspectiva que os comportamentos individuais aparecem em função da densidade populacional (RUFATO, 2010). Para ele, a cidade é compreendida como sendo responsável por produzir uma cultura tipicamente urbana que extrapola seus próprios limites físicos, pois ela propaga um “estilo de vida” visto como um novo modo de vida referencial, o que pode acontecer tanto na cidade como no campo (SANT’ANNA, 2002, s. p.). Desta maneira, a configuração da comunidade é independente da matriz física da convivência.

¹⁵ PARK, Robert Ezra; MILLER, Herbert Adolphous. **Old World Traits transplanted**. em archive org. 1921

PARK, Robert Ezra. BURGESS, Ernest, **Introduction to the science of sociology**. Chicago: University Press, 1921.

¹⁶ THOMAS, William; ZNANIECKI, Florian. **The Polish Peasant in Europe and America: A Classic Work in Immigration History**, Urbana, University of Illinois Press, 1996 [1918/1920].

¹⁷ WIRTH, Louis. **The Ghetto**. Chicago: University of Chicago, 1928.

Wirth também debate sobre a concepção de formações de gueto. Afirma que a segregação ocorre natural e espontaneamente, com a intenção de preservação o indivíduo na sua autonomia e com suas peculiaridades, inclusive através dos seus hábitos culturais. A área de gueto é assim uma “área natural”, considerando então a guetização como uma manifestação proveniente da natureza humana, vista como inerente a história das migrações. Esta perspectiva em certos aspectos “naturaliza” a configuração de uma comunidade através da junção de pessoas no mesmo estilo de vida. Wacquant (2004), um sociólogo francês atual, tece uma crítica à concepção de gueto proferida por Wirth (1928), diferenciando um aspecto exterior e interior na configuração do gueto.

Nesta perspectiva, o gueto é tido como espaço de segregação (principalmente racial) baseada em duas faces, uma que estigmatiza e perpetua a exclusão e a exploração econômica, porém, outra que demonstra uma organização alternativa e independente que, em consequência, garante a autonomia cultural do grupo. Wacquant aponta em relação ao gueto nos Estados Unidos:

Inicialmente, na última metade do século XIX, o termo era usado para referir-se a concentrações residenciais de judeus europeus nos portos do Atlântico e era claramente distinto de *slum* enquanto área de moradia precária e de patologia social. O conceito expandiu-se durante a Era Progressista e passou a incluir todos os distritos urbanos degradados onde imigrantes exóticos juntavam-se – mais especificamente, imigrantes pobres do Sudeste europeu e afro-americanos fugindo do regime Jim Crow de submissão de castas no sul dos EUA. Na medida em que o termo refletia preocupações da classe dominante com relação à assimilação desses grupos ao padrão anglo-saxão predominante no país, o “gueto” referia-se, nesse contexto, à inserção entre bairros étnicos e *slums*, em que a segregação juntava-se ao abandono físico e à superpopulação, exacerbando assim, males urbanos como a criminalidade, a desintegração familiar, a pobreza e a falta de participação na vida nacional (WACQUANT, 2004, p. 156).

Para Wacquant (2004), a guetização não representa uma manifestação intrínseca à natureza humana sob as premissas de Wirth (1928), mas “na verdade é uma forma muito peculiar de urbanização modificada por relações assimétricas de poder entre grupos etnoraciais: uma forma especial de violência coletiva concretizada a partir do espaço urbano” (WACQUANT, 2004, p. 158).

Outro momento marcante da Escola de Chicago, esta vez diretamente ligado ao meio rural, era o seminal estudo sobre uma cidade de pequeno porte em Missouri em 1929. Esta pesquisa pioneira dos *community studies* (aqui aparece o nome pela

primeira vez) foi iniciada pelo casal de sociólogos Robert Staughton Lynd e Helen Lynd¹⁸ que passaram a pesquisar uma cidade industrial de pequeno porte em Indiana (Munice), a qual denominaram de *Middletown*. De acordo com Oliveira e Maio (2011), a partir das produções realizadas pelo casal, a aplicação de métodos da antropologia cultural foi inserida na sistematização de pesquisas sobre comunidades.

O antropólogo cultural Robert Redfield concentrou-se na definição de comunidades em oposição a seus contemporâneos colegas da sociologia urbana, pois ele partiu das comunidades nos espaços rurais. Baseado em pesquisas em povoados no México – como Tepoztlán, uma comunidade de descendência asteca em Morelos perto de Cidade de México que ele visitou pela primeira vez em 1926¹⁹, e como Chan Kom, uma comunidade Maia em Yucatán, pesquisado junto com seu colega Alfonso Villas Rojas – ele ganhou experiência vivida em comunidades.²⁰ Em 1941, ele resumiu suas pesquisas sobre a chamada *folk society* com uma pesquisa comparativa entre o ambiente urbano e o ambiente rural na península Yucatán, usando os casos da capital Merida, de uma pequena cidade, de um povoamento de uma “*peasant community*” (comunidade de camponeses) e de uma comunidade tribal, destacando o “*rural-urban continuum*”.²¹

Com critérios de pequenez, Redfield propôs o conceito de “*little community*”, cuja distinção territorial é marcada pela autossuficiência, homogeneidade e tamanho. Também retomou elementos dos sociólogos precursores para distinguir a comunidade da sociedade, diferenciando entre a “tradição pequena”, sendo um elemento de sociedades de agricultores, em contraste às “tradições grandes” que caracterizam as culturas urbanas (OLIVEIRA; MAIO, 2011). O seu principal conceito, contudo, é a “*folk society*”, uma sociedade que vive em harmonia social predominante em comunidades, enquanto as relações impessoais são identificadas

¹⁸ Lynd, Robert S. and Helen M. Lynd. **Middletown: A Study in Contemporary American Culture**. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1929.

Lynd, Robert S. and Helen M. Lynd. **Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts**. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1937.

¹⁹ REDFIELD, Robert. **Tepoztlán, a Mexican Village: A Study of Folk Life**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1930.

²⁰ REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, Alfonso. **Chan Kom: A Maya Village**. Carnegie Institution of Washington, Publication No. 448. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1934.

²¹ REDFIELD, Robert. **The Folk Culture of Yucatan**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1941.

em sociedades, reflexões que ele expôs nos anos 1950²². Neste sentido, contextualiza a “comunidade” não num idealismo idiográfico, mas como elemento de duas culturas (*folk* e urbano) como sendo pólos de uma transição gradual (ERIKSEN, NIELSEN 2007, p. 85).

Outro importante antropólogo do ambiente da Escola de Chicago que realizou relevantes pesquisas etnográficas sobre “comunidade” e que merece destaque foi Oscar Lewis²³. Lewis aprofundou-se nas questões raciais voltadas principalmente à vida cultural dos negros americanos, além de investigar posteriormente, comunidades tribais e de natureza campesina no México. Para estes fins ele revisitou a comunidade de Tepoztlán, agora com uma interpretação menos idiográfica (BETHELL, 2005, p. 425). O seu conceito básico é a interpretação de uma “cultura de pobreza”, a qual identificou através da observação da vivência cotidiana em famílias pobres mexicanas.²⁴ Esta ideia tornou-se a base do programa Próspera-Oportunidades mexicano que, semelhante ao Programa Bolsa-família no Brasil, tenta melhorar as condições de vida das faixas mais pobres da sociedade (ROSENBERG 2008, s. p.).

Neste sentido, Lewis estudou tanto o urbano quanto o rural, mas suas investigações sobre comunidades camponesas, no México, destacaram-se pela temática do desenvolvimento rural, sendo ele, representante do *Inter American Institute* no México (BETHELL, 2005, p. 426).

Enquanto esta primeira fase da Escola de Chicago se caracterizou por uma visão da sociedade conformada pelo binarismo comunidade-sociedade, seus desdobramentos posteriores interpretam as interações sociais baseadas na sociedade, onde a comunidade é apenas uma forma social entre outras (como famílias, povoamentos, bairros, etc.). Um dos elementos mais importantes do debate sobre as formas sociais é o campesinato que, a partir das reflexões de Lewis toma impulso na sua segunda fase a ser tratada na sequência.

²² REDFIELD, Robert. **The Little community and peasant society and culture**. Chicago: The University Chicago Press, 1989 [1960].

²³ LEWIS, Oscar. **Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied**. Urbana: University of Illinois Press, 1951.

²⁴ LEWIS, Oscar. **Five Families, Mexican Case Studies in the Culture of Poverty**. New York: Basic Books, 1959.

2.4 A FASE DE ESTUDOS DO CAMPESINATO NOS COMMUNITY STUDIES

As pesquisas nos *community studies* seguiram um rumo novo a partir dos anos 1950, sendo destaque a nova geração de pesquisadores, o antropólogo Eric Wolf (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003). Influenciado pela esquerda da fase pós-Guerra, Wolf renovou o debate pautado nas reflexões sobre a comunidade, a cultura e o campesinato numa abordagem marxista e historicista, onde trouxe à tona, a concepção de sociedades complexas nas quais as comunidades eram vistas como sub-culturas de um cenário (pós-) colonial e global (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 17).

Em meados dos anos 1940, Wolf opunha-se ao essencialismo conceitual que tratava “‘comunidades’ e ‘culturas’ enquanto totalidades distintas, homogêneas, estáveis e atemporais” (RIBEIRO; BIANCO, 2003, p. 12), como Redfield tinha proposto para as *community studies*.

No fim dos anos 1940, ele e seu colega Sidney Mintz, então estudantes, depois graduados da Universidade de Columbia de Nova Iorque, participaram em pesquisas e projetos sob orientação de Julian Steward, em comunidades de Porto Rico. Tais comunidades foram selecionadas a partir de características como tamanho, diferença de produção e formas de uso da propriedade para compreender o seu funcionamento dentro de sociedades complexas (RIBEIRO; FELDMAN-BIANCO, 2003). Julian Steward, formado por pesquisadores antropólogos e geógrafos de Berkeley (Alfred Kroeber, Carl Sauer), defendeu a inserção dos camponeses nos seus referidos contextos, e tinha se transferido da Universidade de Columbia, onde atuou entre 1947-1951, destacando a interação das comunidades com sua paisagem, tanto de forma ecológica como a social.²⁵ A abordagem do seu orientador Alfred Kroeber²⁶ já tinha demonstrado esta relação entre o biológico e o cultural, onde a cultura superando sempre os elementos naturais constituía um fenômeno supraorgânico que pode ser estudado como uma entidade obedecendo a suas próprias leis, independente dos seus portadores (PEREIRO, 2007). Carl

²⁵ STEWARD, Julian. **Theory of Culture Change**. The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: University of Illinois Press, 1955.

²⁶ KROEBER, Alfred Louis. [1949]. “O Superorgânico”, In: PIERSON, Donald (org). Estudos de organização social São Paulo: Livraria Martins, 2001.

Sauer²⁷, o colega geógrafo de Kroeber, era autor da concepção da “Paisagem cultural” – uma paisagem morfológicamente transformada pela ação do homem – a qual também serviu para entender as comunidades sempre incorporadas em contextos maiores. Neste sentido, o antropólogo e o geógrafo de Berkeley consideravam as comunidades locais enquanto subculturas no interior de uma cultura nacional.

Contudo, agora em Porto Rico, a realidade mostrou que estes contextos, além do ecológico e cultural, foram resultado histórico da incorporação econômica mundial. Em Porto Rico, Wolf trabalhou numa região de fazendas de café, onde grandes fazendeiros conviviam com proprietários pequenos, enquanto Sidney Mintz pesquisou uma região açucareira com trabalhadores rurais e suas comunidades (WOLF 2003a, 63).

Diante destas experiências empíricas, Wolf e Mintz perceberam que a visão de uma sociedade *folk*, no sentido de Redfield, tinha que ser substituída por uma ideia de uma sociedade agrária:

Dessa perspectiva, foram capazes de perceber que a comunidade retém muito de sua organização original e que, ao mesmo tempo, novas configurações subculturais emergem em resposta aos desenvolvimentos históricos internacionais e mudanças nas formas institucionais (ROSEBERRY, 1995, p. 54).

Baseado também em estudos no México, a pesquisa do sistema *plantation* na América Latina tornou-se referência nos estudos sobre a dialética entre plantações e comunidades camponesas e comunidades indígenas (RIBEIRO; FELDMANN-BIANCO, 2003, p. 22). Estes estudos reorientaram a interpretação da sociedade *folk*, com base na pesquisa descritiva realizada por Redfield em Yucatán²⁸, que denotou uma desorganização cultural em detrimento do expansionismo civilizatório, agora para uma reelaboração na perspectiva do contexto do campesinato (MINTZ 1953²⁹, WOLF 2003b, orig. 1955)³⁰

O fator desigualdade e heterogeneidade na abordagem de Wolf e Mintz, tornou as reflexões cada vez mais distanciadas de seu influenciador Steward.

²⁷ SAUER, Carl. Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.) **Introdução a Geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

²⁸ REDFIELD, Robert. **The Folk Culture of Yucatan**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1941.

²⁹ MINTZ, Sidney. The folk-urban continuum. **American Sociological Review**, Vol. 59, 1953, p. 136-143.

³⁰ WOLF, Eric. Types of Latin American Peasantry. **American Anthropologist** Vol. 58, 1957, p. 452-471.

Steward tinha elaborado uma classificação evolucionista de sociedades agrárias baseada numa caracterização mais genérica, na qual afirmava que as formas pelas quais os grupos culturalmente distintos vivenciavam as mudanças da modernização eram regulares (RIBEIRO; FELDMANN-BIANCO 2003, p. 18). No entanto, seus dois discípulos destacavam uma caracterização mais restrita do camponês afirmando a existência das diversidades locais vivenciadas a partir das pressões coloniais e pós-coloniais, em um contexto marcado pelo desenvolvimento desigual.

Ambos, Wolf e Mintz eram na época muito preocupados com uma classificação de comunidades no Caribe e na América Latina. Assim, no seu famoso artigo “Tipos de campesinato latino-americano”, Wolf (2003b) diferenciou duas comunidades marcantes no cenário latino-americano, pois, para ele, o próprio termo campesinato já designava uma relação estrutural e cultural parciais. Classificou as comunidades a partir dos traços característicos dos camponeses e o estilo de comunidade em que viviam, com relação aos impactos sofridos por fatores externos sobre suas culturas.

Através de seus estudos etnográficos, mas também com observações em toda a América Latina, Wolf (2003b) oferece uma tipologia provisória de comunidades de camponeses. A primeira delas foi classificada como “comunidade corporada fechada” (p. 123) que tinha como características um grau de envolvimento mais lento com o sistema capitalista (devido à dominação colonial pré-hispânica). Como exemplos do México e Peru, Wolf refere-se a comunidades indígenas que atuam geralmente como uma entidade social fechada (p. 124), sendo localizados em terras marginais, operando com tecnologia tradicional e uma produção em comunidade, muitas vezes ligada a subsistência (p. 125). Sua estrutura comunitária funciona basicamente funcional com atividades familiares e grupais (p. 127), com mecanismos psicológicos baseados na inveja, na “feitiçaria”, mantendo o indivíduo em equilíbrio com seus vizinhos (p. 128-9).

Ainda, conforme Wolf (2003b), a segunda forma foi denominada “comunidade aberta” (p. 130), com grau de envolvimento maior no sistema capitalista, pois os colonizadores desde o início introduziram seus padrões de consumo. Suas localizações ficam conectadas a um sistema de comércio (muitas vezes de exportação, ou para um mercado mais próximo), mas as comunidades também mantendo sua própria subsistência (p. 132-3). Mesmo também operando com posicionamento marginal em termos sociais e tecnologia primitiva, eles agem

integrados ao sistema geral (p. 133). Suas atividades se baseiam em estruturas sociais mais flexíveis, “com alinhamentos, circulação e realinhamentos nos níveis socioeconômicos e políticos.” (p. 135). Assim, a organização social baseia-se em prestígio e certa monetarização das relações sociais (p. 136).

Uma terceira forma de camponês é descrita como produção completamente integrada ao mercado mundial (Wolf no trabalho em fazendas de café), o que hoje pode ser considerado uma agricultura empresarial de pequeno e médio porte (2003b, p. 137).

Uma quarta forma é uma produção largamente dedicada ao mercado local, geralmente com empreendimentos localizados perto das grandes cidades (WOLF, 2003b).

Um quinto tipo de comunidade é associada por Wolf (2003b, p. 138) com o trabalho escravo, quando os afrodescendentes, em grupos, se tornaram agricultores livres depois da abolição, muitas vezes perto das antigas fazendas.

Um sexto tipo (este bastante comum, por exemplo, no sul do Brasil) são os colonos, imigrantes europeus que, numa imigração dirigida trazem elementos do campesinato europeu, com agricultura mista e ecologicamente integrada, ao mercado latino-americano (WOLF, 2003b, p. 138).

Finalmente, um sétimo tipo sugerido por Wolf é a “franja pioneira” (p. 139), uma formação bastante volátil em termos econômicos e sociais que ganhou importância a partir dos anos 1950 no Brasil, primeiro no Planalto Central, mas depois principalmente na Amazônia. Para um americano, como Eric Wolf, com certeza também a experiência da Marcha para o Oeste é fundamental neste sentido.

Eric Wolf destaca a interligação entre o sistema fazenda (denominado *plantation*) em sua relação com as subculturas das comunidades e classes sociais (WOLF, 2003b). Assim, ele destaca diferentes aspectos. As fazendas têm uma estrutura de classe com diferenciação entre empresário (capital) e força de trabalho (p. 166). Eles também apresentam aspectos espaciais, com o centro da fazenda como núcleo técnico e moradia do proprietário e a periferia como lugar de moradia e produção de subsistência dos empregados. Em termos de utilização do excedente, eles se diferenciam entre *plantations* de estilo antigo, onde se identificavam relações patrono/cliente através de coerção e regras tradicionais, sendo personalizados, seguido da classificação *plantations* de novo estilo, baseado em trabalho assalariado, com relações impessoais. Por fim, esta classificação de *haciendas* que

se constituía por três fases históricas: a primeira, pela dominação da estrutura rural; a segunda, pela estabilidade e coexistência com outras formas de poder; e a terceira, com a dissolução do sistema.

No seu livro “*Peasants*” (traduzido em português como “sociedades camponesas”, Wolf resume suas pesquisas empíricas principais (1970, orig. 1966), destacando o campesinato como uma forma das relações rurais-urbanas. Neste sentido, ele diferencia os aspectos ecológicos e econômicos dos aspectos sociais, tanto internos como a organização da família, como externos, como a integração na ordem social geral, apontando também elementos ideológicos, como religião e movimentos sociais.

No Brasil, o período de intensas transições entre o meio rural e as cidades, desencadeou também uma proliferação de *community studies* pela antropologia. Mencionou-se apenas 3 estudos como destaque: o estudo seminal sobre caboclos no interior do estado de São Paulo por Antônio Candido: “Os parceiros do Rio Bonito” (1964), o estudo comparativo de Ellen Woorthmann (1995) sobre “Herdeiros, Parentes e compadres” que compara colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste, investigando principalmente as relações do lugar e as relações de parentesco e a pesquisa sobre a racionalidade produtiva e o ethos camponês de João Carlos Tedesco “Terra, trabalho e família” (1999), que agrega camponeses de vários municípios no interior Norte do Rio Grande no Sul, na busca de uma economia moral de colonos.

A abordagem marxista, ou melhor, marxiana, no estilo da interpretação de Wolf e Mintz também surtiu efeitos em outras disciplinas, como na Sociologia Rural, uma disciplina cujo nome depois foi modificada pela designação de Sociologia da Agricultura (SCHNEIDER, 1997). Esta ciência acompanhou o debate sobre o campesinato, o qual atribuiu às comunidades a caracterização e o desenvolvimento como determinante o nível das forças produtivas e o modo de produção. Apesar de que estas discussões surgidas no debate crítico sobre o sistema agrário vigente estabelecem um vasto diálogo acerca do desenvolvimento capitalista na agricultura, eles têm como enfoque apenas o ponto de vista econômico (ROSA; FERREIRA, 2006).

Contudo, conforme Schneider (1997), a partir da década de 1990, os estudos tomam outro rumo. Enquanto as discussões em torno do pensamento crítico se consolidam nos Estados Unidos, distanciando-se cada vez mais das Ciências

Sociais, mas entrando na Economia Política da Sociologia da Agricultura, em outros circuitos, inclusive no Brasil, manifesta-se uma retomada de um debate mais micro-escalar, sendo alguns dos principais representantes deste período VEIGA³¹, Abramoway³² e Wanderley³³.

Diante do exposto neste capítulo percebe-se que a questão da comunidade, até os anos 1990, passou por várias fases, destacando sempre outros aspectos. Assim, a fase sociológica iniciou-se no positivismo descrevendo a comunidade de uma forma externa como um conjunto idealizado, mas rapidamente se transformou em interpretações de uma sociologia funcionalista e compreensiva, tentando captar as lógicas internas dos atores sociais. Da mesma forma, também a antropologia iniciou-se no positivismo e depois procurou transformar o seu objeto de estudo como objeto empírico baseado nas concepções dos próprios atores. Sob influência da Escola de Chicago, e depois também de outros departamentos antropológicos, principalmente nos Estados Unidos, uma reinterpretação da comunidade ganhou repercussão com a entrada de abordagens marxistas, assim que ela foi compreendida como função do próprio capitalismo, não de uma forma meramente econômica, mas também de uma forma sócio-cultural. Assim, ela não podia se limitar a um mero elemento idiográfico de pesquisa, mas cada vez mais tornou-se uma expressão de macro-processos que atingiram a construção social da comunidade através dos seus agentes. Por isso, observamos certa lógica, quando a comunidade também aparece, a partir dos anos 1980, nos discursos políticos e em discursos científicos a serviço de políticas públicas.

³¹ VEIGA, José Eli da. **O desenvolvimento agrícola**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

³² ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo: Anpocs/Unicamp/Hucitec, 1992.

³³ WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **Urbanização e ruralidade: relações entre a pequena cidade e o mundo rural**: estudo preliminar sobre os pequenos municípios em Pernambuco. Recife, 2001.

3 ELEMENTOS DO DISCURSO HEGEMÔNICO E DO DEBATE CONTEMPORÂNEO SOBRE COMUNIDADE

A partir do capítulo anterior, o qual apresentou o debate em torno das concepções de comunidade e sociedade em distintas abordagens científicas, prossegue-se com a explanação sobre elementos importantes que surgiram das construções e dos discursos científicos.

Diante do histórico dos conceitos de comunidade, significados variados decorrem do termo e a expressão tornou-se um artefato, uma moeda corrente dos desígnios que têm como atributo basilar o agrupamento de pessoas. Tal diversidade relativa à expressão não é mero acaso, mas uma consequência de momentos distintos onde as comunidades exerceram/exercem um papel central. Esboça-se então, um panorama complexo decorrente de um sentido mais clássico e outro moderno. O que difere uma comunidade nesta compreensão está diretamente relacionado aos seus elementos constituintes a partir de noções como coesão e limite, além de determinados discursos legitimadores de ações que fizeram e fazem da comunidade, um artefato, um artifício.

Através destes elementos que estão intimamente ligados, é possível visualizar o desdobrar interpretativo em que uma coesão espontânea passa a ser uma coesão na forma coercitiva, delimitando, assim, territórios. A partir disso, formas de ação racionalizada na massa demonstram que as reflexões sobre estrutura conjuntural de espaço e sociedade podem ultrapassar as noções pré-estabelecidas por discursos como o nacionalista. Todavia, também é possível vislumbrar a coesão heterogênea num caráter múltiplo descaracterizando a rigidez espacial.

Outro elemento que surge das discussões em um período mais contemporâneo é a identidade. A percepção da coesão comunitária é seguida pela percepção de identidade, traço característico da sensação de proximidade e semelhança de uma comunidade, mas em sociedade. As reflexões sobre a questão identitária surgem com a revalorização da categoria comunidade enquanto espaço microescalar (o que estava se perdendo com as discussões de sociedade moderna e a noção de desaparecimento das comunidades tradicionais). Tais estudos são influenciados pelas correntes subjetivistas que despontam nos anos 1970 e se fortalecem nas décadas posteriores (SAHR, 2009).

Nota-se que a categoria comunidade passou por distintos momentos de conceituação e aplicação enquanto uma ideia, uma percepção. Neste curso, percebe-se como a categoria assumiu diferentes formas escalares. Primeiro, delineou-se sua compreensão enquanto espaço bem delimitado, coeso e de pequena dimensão escalar, ou seja, comunidade mais vinculada a uma ideia de lugar, que se expressa na noção da comunidade pré-capitalista. Posteriormente, os discursos da modernidade, incluindo o nacionalismo, tornaram as dimensões de comunidade adequadas à noção de sociedade, uma vez que o debate distanciou-se da forma para a cognição e, neste bojo, sua aplicação escalar tornou-se flexível, apesar de envolta por discursos que elaboraram uma perspectiva estática.

Ao tempo em que se verificou uma retomada da perspectiva micro-escalar na contemporaneidade, também houve continuidade da aplicação conceitual da flexibilidade escalar, como serão expostas as reflexões sobre global, local e regional.

Todos os elementos constatados nos contextos retratados demonstram um conteúdo diretamente relacionado ao discurso hegemônico proveniente da Era Moderna e que foram ao longo dos tempos, embasando as novas concepções sobre comunidade e sociedade. Tais concepções incidirão nos resultados desta pesquisa.

3.1 O ELEMENTO COESÃO NO NACIONALISMO: A COMUNIDADE IMAGINADA E A TRADIÇÃO INVENTADA

A sensação de bem-estar e proteção num espaço de consenso espontâneo e um clima familiar é a noção mais frequentemente associada ao termo comunidade. A etimologia do termo que procede do latim *communitas*, ou seja, o comum compartilhado por todos remete à ideia de algo em comum partilhado por um coletivo (ORIGEM DA PALAVRA, 2010)³⁴. Este algo em comum corresponde a uma unidade – “unidade comum/comum unidade” – sendo esta unidade constituída espacialmente por limites que evidenciam o estabelecimento de um mundo de dentro e um mundo de fora, da diferença entre o nós e o eles (BAUMAN, 2003, p.128) como no exemplo clássico de Elias e Scotson (2000), os *insiders* e *outsiders*, sendo os primeiros os estabelecidos, ou seja, residentes mais antigos em detrimento de grupos recém-chegados considerados os de fora, forasteiros.

³⁴ ORIGEM DA PALAVRA, 2010.

Disponível em: <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/comunidade/>

A união partilhada pelo grupo na comunidade genuína é fundamentada por uma coesão natural e recíproca que, para Bauman (2003, p. 15), parte de um entendimento casual. Este entendimento comum que “flui naturalmente” é que diferencia a comunidade (*Gemeinschaft*) de sociedade moderna (*Gesellschaft*) para Ferdinand Tönnies (1995). Para a coesão da sociedade moderna, o entendimento passa a ser um consenso que é “um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade [...]” (BAUMAN, 2003, p. 15). Ainda afirma este sociólogo que o entendimento casual não precisa ser construído, ele já “está lá”.

Se comunidade transmite uma sensação de “círculo aconchegante”, sociedades, como estão organizadas e como funcionam, são sinônimos de perversidade. A sociedade é má, segundo Bauman (2003, p. 7). Deste modo, o consenso construído, como diria Bauman, tem sua parcela de culpa nesta sensação negativa que o estilo comunitário moderno (sociedade) transmite.

Entende-se que a sensação boa que a ideia de comunidade remota imprime, de um estado puro de agrupamento antes da criação de sociedade colocada por Bauman (2003, p. 9), é assumida pelos “agenciamentos maquínicos”³⁵, alimentando assim uma ilusão do real construído. Desta forma, Bauman (2003, p. 9) chama de comunidades realmente existentes, as reais (construídas) e não as imaginadas.

“Comunidade imaginada” é a definição de nação para Anderson (2008, p. 32), portanto, uma comunidade neste sentido é “uma comunidade política imaginada e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”. Desta forma, a comunidade-essência utilizada enquanto um artifício no processo de criação de Estados-nação³⁶ foi um triunfo da modernidade.

Conforme Anderson (2008, p. 32), nem na menor das nações jamais todos se conhecerão, embora tenham a imagem da comunhão entre eles, assim “[...]”

³⁵ O termo agenciamento maquínico de Deleuze e Guattari (1995) corresponde à noção de organismos que exercem poder coletivo de forma engendrada. Esta conjuntura não age por determinação individuada, mas pela intenção motivada que abrange um conjunto. A alusão ao termo máquina é desta forma explicada por Guattari e Rolnik (1986): “as máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem [...] um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades. [...] no sentido lato (isto é, não só as máquinas teóricas, sociais, estéticas etc.), nunca funcionam isoladamente, mas por agregação ou por agenciamento. Uma máquina técnica, por exemplo, numa usina, está em interação com uma máquina social, uma máquina de formação, uma máquina de pesquisa, uma máquina etc.” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.320).

³⁶ Sobre o conceito e processo histórico de criação de Estados-Nação, ver NOVAES, Adauto (Org.) **A crise do Estado-Nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada” pressupondo a ideia de laços imaginários. Assim, o termo comunidade, da prática social, se associa equivocadamente ao termo sociológico e analítico da comunidade.

Para Anderson (2008, p. 69), o momento precursor à unificação em prol da criação dos Estados-nação ocorreu a partir da perda do domínio axiomático de três elementos sobre as mentalidades humanas: o privilégio dado a uma determinada língua escrita; a hierarquização social que elitizava a leitura (livros sagrados); a alteração da concepção de temporalidade no advento da idade moderna.

A dispersão sentida a partir destas perdas de domínio motivou a intensa corrida para a criação de uma consciência nacional unificada, quando, conforme aponta Anderson (2008, p. 65), a indústria gráfica cumpre um papel estratégico. Este autor ilustra a importância deste setor no projeto de criação de uma nação a partir de dois modelos introduzidos pela indústria gráfica:

Entenderemos melhor por que essa transformação foi tão importante para a gênese da comunidade imaginada da nação se considerarmos a estrutura básica de duas formas de criação imaginária que floresceram pela primeira vez na Europa durante o século XVIII: o romance e o jornal. Pois essas formas proporcionaram meios técnicos para “re-presentar” o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação (ANDERSON, 2008, p. 55).

Era necessário incutir a ideia de vínculo imaginário para que os indivíduos de uma mesma “comunidade”, que sequer se conhecessem em todo o período de suas vidas, estivessem conectados a uma mesma unidade falsamente compartilhada. Anderson (2008, p. 56) aponta que a noção de um organismo sociológico entra em cena em detrimento de uma noção mais localizada de comunidade e, portanto, é fundamental sustentar o sentimento dos vínculos imaginários. Assim, tem-se a comunidade imaginada como a essência ludibriadora e a sociedade como o elo consciente da ligação entre desconhecidos de um mesmo plano espacial.

Para Giddens (1997, p. 115), o momento de consolidação de Estado-nação, marca um período de fragmentação da comunidade local que passa a representar o passado através da visão paternalista das formas de controle (guardiões da tradição) para a passagem à ideia de sociedade dividida em interesses conflitantes entre classes antagônicas e uma visão de controle a partir da dominação impessoal na figura do Estado moderno. O estilo de vida e a organização social que emergiram

com a modernidade, a partir do modelo europeu, ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais no entender de Giddens (1991, p. 11), rompendo, desta forma, com o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição substituída por organizações maiores e mais impessoais. No processo de construção de uma “nação”, os elementos integradores de uma antiga comunidade precisaram ser reinventados para que a sociedade se sentisse em comunidade de modo a promover conservação da hegemonia unificadora.

Anderson (2008, p. 56) esclarece que na simultaneidade do cotidiano os compartilhantes desconhecidos deste organismo sociológico realizando várias coisas ao mesmo tempo e em vários lugares, precisariam ser sempre “lembrados” de que formavam em conjunto uma sociedade. Para que esta conscientização prevalecesse, Anderson (2008, p. 56) denota que o recurso gráfico assumiu importante função, pois é esta a forma materializada da conexão de uma nação. Neste sentido, Anderson (2008, p. 55) cita a imprensa, pois o jornal foi e continuou sendo um dos veículos mais eficientes na disseminação da informação de forma integradora. Além deste meio, a literatura em geral, mas especialmente os romances fortalecem a homogeneização cultural:

Consideremos em primeiro lugar a estrutura do romance ao velho estilo, típica não só das obras-primas de Balzac, mas também de qualquer literatura barata da época. É claramente um mecanismo para apresentar a simultaneidade em um “tempo vazio e homogêneo” [...] (ANDERSON, 2008, p. 55).

Para que estas formas de linguagem atingissem toda a amplitude conferida a uma nação, era essencial que a língua impressa fosse a língua oficial. Desta forma, Anderson (2008, p. 107) denota como a língua está intimamente atrelada às formações nacionalistas e foi de fundamental importância ideológica e política para a edificação do consciente nacional.

No entanto, este processo de instauração de línguas oficiais encontrou obstáculos diante de uma situação conflitante. De um lado, as dinastias existentes instituíam vernáculos impressos com línguas oficiais atribuindo a “escolha” da língua a uma questão de conveniência ou herança inconsciente. De outro lado, os grupos imaginados como comunidade defendiam a propriedade específica de suas línguas nativas enquanto autônomas numa confraria de iguais (ANDERSON, 2008, p. 128). Como estes conflitos transformaram-se num dilema que só veio a se aprofundar,

Anderson (2008, p. 128) destaca a ação combativa dos detentores do poder para reverter este quadro, sendo um dos exemplos por ele citado, o caso do Império Austro-Húngaro na figura do absolutista José II que trocou o latim pelo alemão, acreditando que esta língua seria mais efetiva nos interesses de unificação em projeção às massas.

Deleuze e Guattari (1995, p. 80) partem de uma concepção ampliada da utilização da linguagem neste contexto, pois afirmam que o uso da linguagem é mais que uma ferramenta; é parte integrante da máquina social técnica que constitui estados de força ou formações de potência:

Uma formação de potência é muito mais que uma ferramenta, um regime de signos é muito mais que uma língua: atuam antes como agentes determinantes e seletivos, tanto para a constituição das línguas, das ferramentas, quanto para seus usos, suas comunicações e difusões mútuas ou respectivas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 80).

Para Deleuze e Guattari (1995, p. 82), a significância da linguagem manifesta maior capacidade de estar diretamente ligada a todos os estratos (camadas) do que ela mesma enquanto signo, pois a língua por si própria não tem a capacidade da expansão que o seu significante, ou seja, o seu conteúdo.

Além da linguagem na forma da indústria gráfica, outros modos de linguagem e discursos simbólicos somaram-se aos recursos da máquina social técnica para a consolidação dos Estados-nação como se verá na sequência. Entretanto, as explicações até então tratadas, já demonstram a transição da ideia da coesão espontânea, característica das comunidades pré-tradicionais, para a coerção em sociedade moderna a partir da percepção da coesão comunal.

Tendo em vista a construção dos Estados-nação, considerou-se ser imprescindível analisar outro quadro que produziu desdobramentos significativos na vida da "sociedade-pseudo-comunidade". Hobsbawm (2012, p. 343) faz uma análise apurada de como a tradição inventada (artifício da essência comunitária) é estratégica em criar rituais voltados à política de massas. Tradição inventada, para Hobsbawm (2012, p. 8), está baseada numa "continuidade artificial" efetivada a partir de um conjunto de práticas, normas ou regras que visam inculcar valores e normas de comportamento - ritual ou simbólico - por meio da imposição da repetição e que implicam numa continuidade histórica construída e mantida:

[...] inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. [...] é preciso que se evite pensar que formas mais antigas de estrutura de comunidade e autoridade e, conseqüentemente, as tradições a elas associadas, eram rígidas e se tornaram rapidamente obsoletas; e também que as “novas” tradições surgiram simplesmente, por causa da incapacidade de utilizar ou adaptar as tradições velhas (HOBBSAWM, 2012, p. 12).

Hobsbawm (2012, p. 12) afirma que, quando necessário, velhos hábitos são conservados e adaptados, muitas vezes repaginados ou apenas os velhos modelos são utilizados para novos fins. Porém, Hobsbawm (2012, p. 15) destaca que não se deve confundir a adaptabilidade da tradição genuína com a tradição inventada, pois a tradição genuína é baseada nos costumes e neste sentido Hobsbawm (2012) destaca a diferença entre costume e tradição enfocando costume como algo vigente nas ditas sociedades “tradicionais”. Desta forma este historiador aponta que a tradição, seja ela forjada ou real, é fundamentada pela característica da invariabilidade e seu caráter histórico impõe práticas fixas. Já o costume nas sociedades tradicionais não é invariável, e sua dupla função, de motor e volante, não impede inovações, desde que até certo ponto estejam tolhidas pela exigência de que devem parecer compatíveis ou idênticas ao precedente.

Mas sobre a noção de costume, Thompson (1998) denota que entre os séculos XVIII e XIX, com o advento da modernização, o costume tido enquanto cultura popular foi considerado remanescente do passado a ser suprimido pelo progresso da existência urbana. Isto caracterizou um sentido de distância e subordinação, em que Thompson (1998) esclarece como uma diferenciação e divisão do gênero humano em espécies variadas. Isto evidentemente estava relacionado à consciência de classe.

Portanto, na construção do consciente nacional, era imprescindível a manutenção dos velhos costumes desde que subordinados aos novos. Hobsbawm (2012) elucida que muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos ligados ao nacionalismo, tornaram necessária a invenção de uma continuidade histórica que extrapolasse a continuidade histórica real e associada a isto, permanecia a criação de novos elementos.

Nos exemplos de Hobsbawm (2012), nota-se a manutenção de lendas reais e, sobretudo, a criação de novas lendas. Símbolos e acessórios inteiramente novos

também foram criados, tais como hinos, bandeiras, a personificação da “Nação” por meio de imagens e personagens, dentre outros.

Três categorias superpostas classificam as tradições inventadas conforme Hobsbawm (2012, p. 17) e que parecem evidenciar a subordinação do costume diante da tradição inventada, bem como seu traço característico homogeneizante:

[...] a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade; e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

Para propagar o que as três categorias revelam como tradição inventada, era necessário colocar em prática sempre mais formas de linguagem e discursos simbólicos públicos que fossem verdadeiros rituais de massa. A política de massas surgiu com a ampliação do progresso da democracia eleitoral que dominou, portanto, as tradições inventadas de cunho oficial num período pós 1870 (HOBBSAWM, 2012). Segundo Hobsbawm (2012, p. 343), pensavam os liberais da época que “contanto que as massas permanecessem alheias à política, ou fossem preparadas para apoiar a burguesia liberal, não haveria grandes dificuldades políticas em consequência disso”.

Deste modo, as construções simbólicas oficiais tiveram função fundamental na manutenção dos modelos republicanos sendo que, a inclusão do consciente nacional inserido nas escolas, em cerimônias e celebrações públicas, ou ainda representada em monumentos, foi e continua sendo uma das principais formas das práticas de tradição inventada. Hobsbawm (2012) comenta alguns exemplos relevantes destas invenções oficiais, como as três formas inseridas durante a Terceira República na França. Uma delas foi o conteúdo secular da Igreja presente na educação primária, posteriormente unida aos princípios republicanos (HOBBSAWM, 2012). No caso dos eventos, como destaca Hobsbawm (2012), destaca-se a celebração do Dia da Bastilha, que reunia manifestações oficiais e não oficiais, com demonstrações festivas nas ruas. E ainda, a “estatuomania” francesa, com bustos heroicos tendo como principal representante do nacionalismo a imagem de Marianne (HOBBSAWM, 2012). O autor salienta que também se poderia remeter a exemplos similares no caso da unificação alemã.

Outra conclusão do pensamento dominante da época era de que a autodefinição de uma nação dependia de inimigos internos e externos. Na questão do “inimigo interno” o nacionalismo oferecia um apelo capaz de mobilizar as grandes massas que se sentiam ameaçadas, leia-se como “inimigos internos” a massa heterogênea que era vista como um problema político (judeus, imigrantes, conflito entre liberais e socialistas, entre outros). O melhor exemplo disso é apontado por Hobsbawm (2012, p. 355), a partir do caso norte-americano no término da Secessão que teve no apelo dos rituais de massificação a tentativa de solução:

Os americanos tinham de ser construídos. [...] Por um lado, os imigrantes foram incentivados a aceitar os rituais que comemoravam a história da nação - a Revolução e seus fundadores (4 de julho) e a tradição protestante anglo-saxônica (Dia de Ação de Graças) [...] Em compensação, a “nação” absorveu os rituais coletivos dos imigrantes – Dia de São Patrício, mais tarde Dia do Descobrimento da América – e inseriu-os no contexto da vida americana, principalmente através do poderoso mecanismo de assimilação da política municipal e estadual.

Esta aspiração pela dependência dos inimigos internos e externos na sustentação da autodefinição de uma nação, e ao mesmo tempo este arranjo representar um problema político, é explicada por Bauman (2003, p. 18), a partir de duas perspectivas quando evidenciados os limites de uma comunidade, entre o “nós” e o “eles”.

A elucidação de Bauman (2003) parte da diferença entre a comunidade clássica e o modelo reinventado, ou seja, a comunidade real e imaginada³⁷. A comunidade clássica tinha em suas fronteiras bem delimitadas e no bloqueio com os canais de comunicação com o exterior, sua homogeneidade mantida. Porém, com a intensificação das relações com o exterior, as fronteiras do dentro e do fora começaram a ser derrubadas. Desta forma, Bauman (2003) salienta que com a continuidade das comunidades, agora descaracterizadas, são criadas identidades comunitárias quando as fronteiras, ao invés de desaparecerem com a heterogeneidade da unidade, na verdade só aumentam.

Quando da necessidade de conservar a divisão identitária na unidade (inimigos internos e externos como profere Hobsbawm), Bauman (2003) defende que a real intenção por trás das políticas de massa, foi, na verdade, um pretexto

³⁷ A comunidade real condiz com a comunidade na prática, ou seja, vivenciada. A comunidade imaginada pode ser associada à comunidade no conceito, ou seja, como a denominada comunidade tradicional.

para mascarar o objetivo legítimo da época (relacionado à Revolução Industrial), que era o de condensar a individualidade na massa e destituir os verdadeiros hábitos comunitários.

No ilustrativo caso norte-americano, têm-se as fronteiras bem marcadas na heterogeneidade da unidade, mas as distintas identidades comunitárias são cristalizadas neste escopo para conservação desta unidade, fundadas numa concepção de comunidade falsamente homogênea e, sobretudo, regida pelas tradições oficiais inventadas. Neste contexto, nas estratégias adotadas pelas políticas de massa que foram embasadas pelos estudos da política e da sociedade da época, reconheci-se que o que mantinha unidas as coletividades humanas não era a racionalidade de seus componentes. Assim, percebe-se que política e sociologia se misturam com suas ideologias. Todavia, os governantes e observadores da elite, notaram a importância dos elementos irracionais para o sucesso na manutenção dos seus objetivos. (HOBBSAWM, 2012).

Entretanto, a heterogeneidade era um elemento fortemente presente nas comunidades/sociedades do momento, e a irracionalidade atribuída à massa não demonstrava ser algo generalizado. Como observa Hobsbawm (2012), diante das tradições políticas inventadas pelo Estado, surgiram movimentos de massa que reivindicavam *status* independente, pois tinham consciência dos rituais criados. Isso se torna mais notável quando surgem os movimentos trabalhistas em sua base racional, que eram relativamente avessos a elas e que não tinham um aparato simbólico e ritual pré-fabricado.

O exemplo mais marcante destes movimentos racionais denota uma consciência de classe, pois o movimento operário é o que mais se destaca na invenção de suas próprias tradições. Porém, a racionalidade não se manifestava apenas a partir de uma consciência de classe, mas como destaca Hobsbawm (2012, p. 342):

[...] aquele desafio era principalmente representado, única ou conjuntamente, pela mobilização política das massas, às vezes combinada, às vezes conflitante, através da religião (principalmente a católica romana), da consciência de classe (democracia social), e do nacionalismo [...].

O nacionalismo que caracterizava os movimentos racionais na massa é o sentimento identitário (individualismo) diante do outro. Hobsbawm (2012) explica que

isso aparecia muitas vezes na forma de xenofobia. O movimento operário desenvolveu suas próprias tradições compartilhadas entre líderes e militantes e não necessariamente apenas por adeptos ou eleitores. A classe poderia inventar suas próprias tradições tendo na simbologia e nos rituais simbólicos sua expressão de classe (HOBBSAWM, 2012). Hobsbawm (2012) expõe como símbolos deste movimento as vestimentas (boné), os esportes de massa (futebol e luta livre), pois ambos estavam presentes no cotidiano dos operários e aos poucos foram “proletarizados”; e símbolos emblemáticos como a bandeira vermelha e as flores, bem como o principal ritual: o 1º de Maio, o qual foi formalmente inventado pelos líderes do movimento, mas aceito e institucionalizado por iniciativa dos seus seguidores.

Além disso, o mesmo autor descreve os festejos das classes operárias como mais animados em comparação com as manifestações políticas clássicas que eram sempre muito formais. Neste sentido, destaca que estas práticas manifestavam de forma autêntica a consciência que os trabalhadores tinham de ser uma classe à parte.

O costume defendido por Hobsbawm (2012) como o legitimador da tradição genuína é o que Thompson (1998) revela como o divisor entre cultura plebeia (ritos e crenças da tradição popular) e patricia (ritos e crenças do Estado ou nação), no fim do século XVIII e no século XIX. Thompson (1998) atribui o antagonismo entre as classes ao fato de que os costumes do povo são preservados devido ao fato de que grandes massas populares não participam efetivamente da civilização que se ergue acima destas e das quais não fazem parte suas criações.

É de se destacar, a partir desta perspectiva de Thompson (1998), que na conflitante arena de disputas entre as classes dominantes e as classes subordinadas, interesses opostos estão em questão, e, portanto, a racionalidade presente na massa, quando recorre aos costumes tradicionais e procura reforçá-los, é o que fundamenta a resistência conservadora da plebe. Desta forma, Thompson (1998) vê neste confronto o delineamento das formações de classe, bem como da consciência de classe, e assim esclarece que o que se apresenta, não é qualquer cultura tradicional, mas cultura bastante peculiar.

Os membros das classes populares, ao mesmo tempo em que tentavam preservar seus “mundos vividos” e suas individualidades, encontravam-se amarrados às formas sociais de uma sociedade moderna; os representantes do

nacionalismo colocaram em prática algumas estratégias no intuito de atingir as camadas mais resistentes. Outra intenção mascarada pelas estratégias do ideário nacionalista na figura dos seus representantes burgueses, era garantir a autenticidade da identidade da classe média alta, que se via assombrada pelas novas formas ascendentes que surgiam da massa:

Estabelecer a presença de classe de uma elite nacional da classe média e a caracterização de uma classe média muito maior era um problema muito mais difícil [...] que abrangia dois aspectos. Em primeiro lugar, como definir e separar a elite nacional autêntica de uma classe média alta, [...] uma vez que os critérios relativamente fixos pelos quais se podia determinar a qualidade subjetiva de membro da classe nas comunidades locais estáveis haviam sido desgastados [...] O segundo aspecto era como estabelecer uma identidade e uma presença para a massa relativamente ampla daqueles que não pertenciam a esta elite, nem às “massas” [...] Para as classes médias altas ou “*haute bourgeoisie*”, os critérios e instituições que antes serviam para separar uma classe aristocrática dominante forneceram obviamente um modelo: tinham simplesmente de ser ampliados e adaptados (HOBBSAWM, 2012, p. 367-8).

Hobsbawm (2012) aponta que as linguagens e os discursos simbólicos e as ritualizações públicas passaram de elaboradas e distantes das realidades da massa, a rituais mais simples e próximos dos rituais destes grupos. Um dos exemplos mais notáveis que Hobsbawm (2012) descreve, é a estratégia adotada a partir dos esportes. Anteriormente, a elite procurava distinguir suas práticas esportivas elitizadas como o golfe e o tênis. Com a política de massa e o surgimento de uma nova classe média, o esporte combinou-se a dois elementos da invenção da tradição: o político e o social. Ao mesmo tempo em que existia uma tentativa de isolar as massas e manter a identidade moldada nos valores sociais e estilos de vida das classes mais altas, houve também uma tentativa de desenvolver um novo padrão burguês de lazer mais flexível e ampliável de admissão num grupo. O futebol amador, esporte da classe proletária, tornou-se uma expressão de nacionalismo quando a classe média o profissionalizou: “tanto o esporte das massas quanto o da classe média uniam a invenção de tradições sociais e políticas de uma outra forma: constituindo um meio de identificação nacional e comunidade artificial” (HOBBSAWM, 2012, p. 378).

A tradição inventada estratégica também atingiu as práticas ligadas às classes mais específicas, distantes da massa, pois, como aponta Hobsbawm (2012, p. 383), houve a restauração ou reinvenção do costume camponês “tradicional”

através de adaptações ou especializações destes hábitos pelas camadas sociais mais altas. A partir destas práticas absorvidas e reelaboradas pelas classes dominantes em prol da unificação nacional e do predomínio de sua supremacia, decorre a lógica sistêmica centralizadora, a qual persistiu e pré-determina as interpretações acerca das formas sociais.

Partindo destes pressupostos, constata-se que a inculcação de ideias e valores com propósitos unificadores é inerente ao projeto modernizador oriundo do período retratado de consolidação de Estados-nação. Em contrapartida, revela-se a presença da racionalidade, ou consciência na massa, que dilui a ideia de homogeneidade social. O caráter hegemônico de imposição de valores e condutas parte da ação estatal, enquanto na realidade social, as ações individuais e coletivas nem sempre seguem completamente a lógica dominante.

A realidade na comunidade quilombola pesquisada demonstrou um contexto semelhante onde se verificou condutas e percepções heterogêneas antagônicas aos propósitos das ações do Estado.

3.2 O ELEMENTO “IDENTIDADE” NAS ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS DE COMUNIDADE

No debate atual sobre comunidade e, conseqüentemente, sobre sociedade, destacam-se sociólogos como Bauman (2003), Castells (1999) e Maffesoli (2006), os quais renovam concepções anteriores e trazem outros elementos à tona, revelando um novo pensar sobre a relação entre comunidade e sociedade. Suas reflexões marcam o acalorado debate denominado pós-modernista³⁸; o qual compreende o período de transição do século XX para o século XXI.

Soczek (2004, p. 176) comenta que Bauman (2003) parte das origens da atual tensão entre individualidade e sociedade na condição pós-moderna e tenta sugerir alternativas a esse processo, sendo que esse é o fio condutor de sua obra, a qual avança quando o autor localiza na Revolução Industrial e na formação do Estado-Nação o processo de desconstrução da ideia de comunidade, estabelecendo

³⁸ Zygmunt Bauman é considerado um dos principais pensadores contemporâneos a debater a pós-modernidade, designação que ele próprio já não prefere utilizar em função das confusões semânticas que a envolvem, substituindo-a por outra denominação, Bauman (2001) propõe o conceito de “modernidade líquida” para definir o presente.

com esses processos sociais, resultados e ápices do projeto de modernidade, uma relação causal com os dilemas com que se confronta atualmente.

Bauman (2003) referencia-se em Tönnies (1995)³⁹ para renovar o conceito de comunidade. No novo pensamento, a noção de consenso supera a de entendimento compartilhado proposto por Tönnies (1995). Conforme Bauman (2003), Tönnies (1995) reconhece características que delimitam o espaço comunitário como o fato de ser pequena e autossuficiente. Tönnies (1995) também afirma que uma comunidade está sempre resignada à “mesmice” e à falta de reflexão crítica. Isso mantém o caráter mais homogêneo do grupo (BAUMAN, 2003, p. 17-18).

Bauman (2003, p. 18) acusa a relativização das distâncias e a emancipação do fluxo de informações, como fatores principais da insustentabilidade da vida homogênea comunitária. É a partir deste momento que o sociólogo constata que a unidade precisa ser construída, sendo apenas alcançada pela adesão racional. O entendimento compartilhado e duradouro, ou emocional já não é mais possível em sua totalidade.

Bauman (2003) retrata a condição contraditória no mundo atual, onde se busca por segurança na vida comunitária artificial, onde os moradores de comunidades cercadas não reconstroem experiências de entendimento, mas de negociações. Do lado oposto, vivem cidadãos globais que transitam por não-lugares (AUGÉ, 1994) onde permanecem numa uniformidade alheia ao contato com formas significativas de diferenças culturais. Com isso, o conceito de identidade ganha relevância (BAUMAN, 2003, p. 21).

Bauman (2003) insere o conceito de identidade no contexto a partir de uma observação de Jock Young (1999) de que identidade vem suprir a falta da comunidade, já que segundo Hosbsbawm (1996), a comunidade tornou-se um conceito vazio. Assim, parte-se para um novo conceito: a identidade e sua relação com o conceito já comentado de comunidade.

A relação entre identidade e comunidade é um fenômeno recente, sendo mais pontual, Bauman (2005) situa-o na era da globalização precisamente após a Segunda Guerra. Ao apontar o novo comportamento comunitário baseado no elemento identidade, este sociólogo dialoga com Stuart Hall (2004), ambos

³⁹ Para capítulo anterior, teve-se acesso à obra de Tönnies (1995). Nesta ocasião, a mesma obra é citada por Bauman (2003).

concluindo que a globalização seria o processo sintetizador da mudança de postura do homem em relação a sua identidade.

A noção de mundo rápido em razão da globalização aparece para fundamentar a questão do desejo atual de pertencimento a uma comunidade e de possuir uma identidade, o que caminha junto com a busca pela segurança, mas, que só serão possíveis caso a identidade traia a sua origem de servir de substituta da comunidade (BAUMAN, 2003, p. 20). A identidade então é tida como mais flexível podendo ser adaptada às diversas situações cotidianas, ao contrário de comunidade que tem características das identidades fixas das comunidades pré-modernas:

A “comunidade”, cujos usos principais são confirmar, pelo poder do número, a propriedade de escolha e emprestar parte de sua gravidade a que confere “aprovação social”, deve possuir os mesmos traços. Ela deve ser tão fácil de decompor como foi tão fácil de construir. Deve ser e permanecer flexível, nunca ultrapassando o nível “até nova ordem” e “enquanto for satisfatório” (BAUMAN, 2003, p. 62).

Bauman (2003, 2005) retrata o caráter flexível no processo de globalização, contudo, tece uma crítica a respeito do uso das novas tecnologias, principalmente sobre a internet. Para o sociólogo, o desaparecimento dos atributos sociais que faziam parecer “natural, predeterminada e inegociável a identificação”, provoca uma busca exaltada de um “nós” nesses meios eletronicamente mediados” (BAUMAN, 2005, p. 30).

Ainda, conforme Bauman (2005, p. 32), esta condição causa o esgotamento das interações espontâneas entre os indivíduos reais, além da busca incessante por “algum fiapo de evidência de que alguém, em algum lugar, possa desejá-las ou precisar delas”. Isso presume o oposto de uma “identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída”, pois para o autor, essa ideia representa a recusa por uma “onda de oportunidades mutáveis de curta duração” (p.32) e a sociedade atual, Bauman (2005), desaprova essa postura de inflexibilidade.

Bauman (2003, p. 21) também denota que as identidades individuais levam indivíduos, em conjunto, a procurar “cabides”. Assim, Bauman (2003) utiliza o termo “comunidades cabide” que segundo ele, seria uma forma parcial de sentir o aconchego, a segurança. Ainda tratando de identidade, Bauman (2003) referencia Frederick Barth (1998 [1969]), o qual destaca a questão da existência de fronteiras entre as identidades comunitárias.

Barth (1998 [1969]) menciona em sua obra sobre etnicidade, a questão da persistência das fronteiras da comunidade a partir da identidade étnica, que apesar da movimentação e dinâmica de grupo, a delimitação do grupo em relação a sua posição em meio as variadas relações estabelecidas, seria mantida. Para o autor, as interações com indivíduos alheios ao grupo, permite uma transformação contínua, seja por meio da pela inclusão ou da exclusão. Também considera as dinâmicas mutáveis nesta relação, mas reforça que mesmo assim, suas fronteiras são mantidas (*apud* BAUMAN, 2003).

Para compreender o fundamento destas dinâmicas, Barth (1998 [1969]) denota que é necessário considerar as características que são significativas para os próprios indivíduos, sendo que, os grupos, e aqui se tratando de grupos étnicos em relação ao conteúdo que compõe suas culturas; possuem padrões valorativos que os definem enquanto tal. Portanto, a maneira como cada grupo age e se comporta em contato com outro grupo, nesta relação interétnica, determina as diferenças que são mantidas e tratadas enquanto fronteiras. Barth (1998 [1969]) ainda alerta que, esses padrões não sendo fixos, podem se ressignificar conforme o contexto social (*apud* BAUMAN, 2003).

Retomando Bauman (2005), ele também realiza uma análise sobre as fronteiras da identidade, apontando as fronteiras a partir da identidade nacional. Bauman (2005) salienta que o impacto da globalização reflete na compreensão que os indivíduos na sociedade moderna têm das fronteiras de sua própria nação. Ainda, neste pensamento, Bauman (2005, p. 62), evidencia que a busca por um modo de proteger-se dos “ventos globalizantes”, bem como, a “reavaliação do pacto tradicional entre nação e Estado”, são reações decorrentes do fenômeno da globalização, o que teria provocado o retorno do nacionalismo.

Bauman (2005) complementa que a noção do “pertencer por nascimento” como um fator identificador da nacionalidade, não corresponde a algo “natural”, mas trata-se de uma “convenção arduamente construída [...], produto final de antigas batalhas postergadas” (BAUMAN, 2005, p. 29). Ademais, Bauman (2005, p. 27) destaca que a identidade nacional possui um significado que se sobrepõe em relação a outras instâncias, como identidade de gênero, de classe, como se fosse uma espécie de identidade que se impõe como niveladora em detrimento das demais identificações que o indivíduo estabelece em suas relações e interações com os outros. A nação representaria com maior relevância a fronteira entre o “nós” e o

“eles” do que outras formas de identidade, sendo que, a identidade nacional, se expressaria como uma forma emergente de exclusão.

Outra expressiva reflexão sobre globalização e identidade, em sua relação com comunidade, parte de Castells (1999), o qual destaca que é precisamente nas condições provenientes da globalização que:

[...] as pessoas resistem ao processo de individualização e atomização, tendendo a agrupar-se em organizações comunitárias que, ao longo do tempo, geram um sentimento de pertença e, em última análise, em muitos casos, uma identidade cultural, comunal (CASTELLS, 1999, p.79).

Castells (1999) analisa como principal fator de fortalecimento da identidade na era global, interesses em comum que resultam em movimentos ou mobilizações sociais. Para ele, condições que tornam as diferenças em forma de exclusão ou exploração de determinados grupos, cada vez mais acirradas, são condicionantes deste sentimento e comportamento de unificação. Neste contexto, Castells (1999) destaca a tendência crescente do fortalecimento de identidades locais, como reação defensiva ou de resistência de grupos e minorias étnicas. Ainda, para Castells (1999), na atualidade, as comunidades são constituídas pelos interesses de seus membros, denotando fontes específicas de identidades, desta forma, elas podem surgir da intenção em manter o *status quo*, de resistir aos processos dominantes e às mazelas do mundo globalizado, ou, de buscar a transformação da estrutura social.

Na concepção de Bauman (2003, p. 68), na qual identidade se revela substituta de comunidade, este autor enfatiza mais o caráter individualista do que coletivo, ao contrário de Castells (1999). Para Bauman (2003), o deslocamento de comunidade para identidade não corresponde ao seu fim, mas à constituição de um novo tipo de comunidade, a comunidade estética que difere da comunidade de Tönnies (1995), para quem o fundamento é a ética. A estética é flexível e não regida pela moral partilhada, ao contrário da ética que era baseada na tradição, nas normas e nos destinos orientados. O objetivo dos membros das comunidades estéticas é a composição de identidades individuais e não da composição de coletividade, o que evidencia a maior individualização da sociedade moderna e uma impossível recriação da vida comunitária tradicional, em seu sentido original.

Maffesoli (2006) questiona até onde o processo de modernização foi abrangente no sentido de distinguir características das comunidades pré-modernas como a perda de um sentido compartilhado ou a predominância da impessoalidade. Ele aponta que no hibridismo constitutivo de um período pós-moderno, estilos de vida anteriormente ofuscados estão voltando à tona e sendo reintegrados. Para Maffesoli (2006), os traços típicos das tribos estudadas pelas disciplinas da antropologia, como a etnologia e a etnografia, estão presentes nos grupos sociais atuais. Isso demonstra uma ruptura com o modo de vida urbano marcado pela individualidade e impessoalidade. O autor rompe com a noção de sociedade (apenas) racionalizada e sugere uma sociedade mais desprendida, como coloca: “se a distinção é, talvez, uma noção que se aplica à modernidade, por outro lado, ela é totalmente inadequada para descrever as diversas formas de agregação social que vêm à luz” (MAFFESOLI, 2006, p. 39).

Percebe-se que a partir de Maffesoli (2006), também aparece uma essência estética de comunidade em substituição a uma abordagem mais política progressista:

É possível que se assista agora à elaboração de uma área estética no qual se reencontrarão, em proporções diversas, os elementos que remetem à pulsão comunitária, à propensão mística ou a uma perspectiva ecológica (MAFFESOLI, 2006, p. 42).

Com o retorno do tribalismo, há o ressurgimento dos mitos e rituais, os quais orientam inclusive as identidades de seus membros. Desta forma, a identidade também é partilhada, deixando de ser apenas individual, mas é também coletiva. Maffesoli (2006, p. 238) aponta que assim, é possível a participação de um membro em uma multiplicidade de tribos, situadas todas umas em relação às outras, possibilitando a vivência na pluralidade intrínseca, sendo que, usam-se “máscaras” distintas conforme o ordenamento mais ou menos conflitual, ajustando-se às máscaras que o rodeiam.

Esse entrecruzamento que possibilita que diversos indivíduos percorram os variados grupos, só é passível na configuração contemporânea, onde se depara com uma heterogeneidade para além do isolamento de grupos, mas que permite a interlocução por meio desta integração de vários grupos simultaneamente. Maffesoli (2006, p. 239) tem a partir desta concepção, a ideia de identidade híbrida, a qual mostra ser possível a reconstrução da vida comunitária com características de

comunidade e não somente de sociedade, ainda que de forma difusa, porém, operando uma integração entre a comunidade e o indivíduo, o que descarta um atomismo, tendo em vista que a vida em comunidade permite que se reconheça a individualidade.

Ainda, é importante destacar a relevância dos estudos de cotidiano de Maffesoli (1984), onde a perspectiva microescalar deste período fica evidente, pois ele recupera a importância do senso comum descrevendo a vida social como uma trama necessária do inteligível e do sensível, sendo que os elementos do cotidiano não podem ser desprezados na análise social. O autor ainda evidencia o microlocalismo como gerador de cultura. Portanto Maffesoli (1984) percebe no lugar vivido a dimensão afetual que é geradora desta cultura constituída na memória e nos laços existentes na cotidianidade:

Nas megalópoles contemporâneas, diz este autor [Maffesoli], a emergência do tribalismo é o substituto de um burguesismo, e por isso necessita de uma referência territorial para fazer-se identificar, seja de bairros, grupos de vizinhança ou redes. O microlocalismo é uma das formas de retorno ao investimento afetivo e passionai dedicado a um lugar (BARCELLOS, 1995, p. 47)⁴⁰.

Ressalta-se que dos anos 1990 até então, têm-se propagado cada vez mais nas ciências sociais, os estudos micro-escalares como aponta Sahr (2009), inclusive na geografia brasileira. Estes estudos que seguem a linha da análise idiográfica, têm sido pautados principalmente nas abordagens da geografia agrária, cultural e social com vistas aos temas relacionados à comunidades tradicionais. Em tais estudos, abordagens das experiências cotidianas e identitárias estão cada vez mais presentes.

Para Maffesoli (1984), as microatitudes consideradas insignificantes, isoladas e tecidas cotidianamente é que dão a consistência da cotidianidade. Conforme o referido autor, “o cotidiano é o lugar por excelência da socialidade, um lugar com vida e fecundidade que escapa às análises reducionistas da identidade” (MAFFESOLI, 1984, p. 152).

⁴⁰ BARCELLOS. Jorge Alberto Soares **Territórios do cotidiano**: introdução a uma abordagem teórica contemporânea. In: MESQUITA, Zilá; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (orgs.) Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul. Ed Universidade/UFRGS/ ED. Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, 1995.

A partir destes autores ditos pós-modernos, percebem-se concepções diferenciadas. Bauman (2003) parece mais pessimista que Castells (1999) e Maffesoli (2006) no rumo das novas formas de organização social, porém, o ponto em comum na reflexão de todos, está na análise da individualização, um elemento que já não é possível romper independente dos estilos societários. Para os autores, a identidade é o principal fator de interpretação para compreender a comunidade atual, sendo que, na convergência dos pensamentos, comunidades contemporâneas são estéticas.

O elemento identidade retratado em tais concepções, tem papel essencial na compreensão das questões que envolveram a pesquisa na comunidade quilombola de Santa Cruz e que serão tratadas nos capítulos finais.

3.3 COMUNIDADE GLOBAL E DESCONTINUIDADE REGIONAL: PARA ALÉM DOS DISCURSOS NA ANÁLISE ESCALAR

Neste ponto se apresenta uma discussão pontual e bem recente, tratada por alguns autores que se preocuparam em desconstruir algumas noções que envolvem a concepção de comunidade proveniente do pensamento racionalista, estruturalista, baseado nos discursos da modernidade. Não se pretende estender a questão conceitual de escala, mas se buscou demonstrar como comunidade tornou-se uma categoria plástica em sua utilização em distintas dimensões escalares, como a ideia de comunidade global discutida por Robertson (1992).

Também, considerou-se ser pertinente apresentar noções neste sentido, que não são precisamente do uso da categoria comunidade, mas dos elementos envolvidos em sua construção conceitual já evidenciada em pontos anteriores, como o nacionalismo, a globalização e a identidade. No caso da abordagem de Haesbaert (2010) e Werlen (2000), sobre regionalização, ambos manifestam-se em relação ao caráter identitário enquanto legitimador de tipificações sociais em seu efeito excludente.

Já se evidenciou como a categoria comunidade esteve diretamente presente no discurso de legitimação nacionalista, sendo que a ciências humanas, representada pelos estudos sociológicos e antropológicos, contribuíram decisivamente para tal intento. Porém, partindo das concepções de Robertson (1992), percebe-se, por meio de sua perspectiva de análise, como este contexto

está relacionado com o debate em torno da globalização. O mesmo ocorre no discurso regionalista, como é retratado por Haesbaert (2010) e Werlen (2000).

Robertson (1992) faz um levantamento analítico de percurso histórico das teorias sobre globalização e afirma que este conceito tido predominantemente como a consciência do mundo como um todo, sempre esteve atrelado as ideias surgidas a partir da era moderna em diante, o que evidencia uma recorrente noção de que se vive em uma comunidade global, ou aldeia global. Desta forma, Robertson (1992) afirma que a ideia atual sobre globalização representada no conceito de aldeia global, é muito vaga ou superficial por se reduzir nas análises do discurso nacionalista.

Conforme Robertson (1992), a sociologia discute a globalização a partir de seus vícios antigos, ou seja, tem se fundamentado em desdobramentos das questões já retratadas nesta tese, nas consagradas teorias da sociologia clássica, em que são tomadas como referências às comparações societárias. A partir dos avanços destas concepções, a análise convencional sociológica de transição de comunidade para sociedade, fundamenta aspectos objetivos da teoria da modernização, como o debate de convergência e divergência que ficou bem evidente nos anos 1990, com o colapso do comunismo, e apontam que o caminho da convergência é indicativo da cristalização implícita na homogeneização.

O padrão de comparação entre países modernizados é evidente neste momento e assim surge a teoria dos sistemas, fortemente baseada em princípios economicistas. Como destaca Robertson (1992, p. 158):

A maior dificuldade com a atitude primariamente econômica corre paralela com o problema de sermos mantidos escravos da ideia de sociedade nacional homogênea. Porque ocorreu, na realidade, uma rápida cristalização da economia global nos últimos tempos, sentimo-nos tentados que isto sim é que define ou determina a globalização em geral. Tal visão, infelizmente, supervaloriza uma série de fatos históricos, os quais, apesar de vagos, estão associados à noção de cultura global. Mais ainda, a concentração quase que exclusivamente na economia global exarceba a tendência de se pensar que nós podemos pensar em cultura global apenas no contexto da hegemonia ocidental e da resistência cultural não ocidental.

Robertson (1992), portanto, verifica em sua interpretação, uma superficialidade da sociologia e seu caráter voltado às bases da dominação. Assim, ele se coloca contra a visão de homogeneidade de Estados nacionais em que se considera a visão recorrente quando se trata de globalização, pois afirma ser

inexorável a ideia de uma única via do mundo como um todo, sempre impostas pelas teorias totalizantes.

Outro problema que Robertson (1992) visualiza é o reducionismo escalar. Para ele o cenário global não deve ser reduzido às sociedades em grande escala o que segundo este autor, embasa as ideias de resistência ou da dialética. Robertson (1992) não acredita que a problemática da inter-relação entre ambos seja exclusiva do capitalismo. Além disso, aponta como um problema, a determinação da relação global-local só dentro de limites pré-estabelecidos nas dimensões micro ou macro (pequeno e grande).

Robertson (1992) aponta que a globalização se caracteriza como um processo autônomo e não apenas como consequência de todas as premissas anteriormente apontadas, mas defende uma visão da complementaridade entre universalismo e particularidade. Deste modo, ele sugere uma concepção diferenciada de apreensão desta realidade no que denomina de Campo Global, no qual inclui tanto o global quanto o local como formas simultâneas e interpenetradas, e não na ideia da dialética. Para Robertson (1992) o tema global-local é frequentemente discutido como uma antinomia, como se fossem lados diferentes da mesma moeda, o que ele chama de uma falsa consciência.

No seu modelo flexível do todo global, quatro aspectos fundamentam o campo global: as sociedades nacionais, os indivíduos, as relações entre as sociedades nacionais e a humanidade. A partir destes elementos simultaneamente constituindo o campo global, o autor denomina como narrativas empíricas. Assim, existe uma diferença em impor um modelo do que interpretá-lo a partir de variações. Com o interesse em entender como a ordem é instituída, tenta dar sentido interpretativo de como atores coletivos ou individuais interpretam o mundo, incluindo as negações de um mundo como um todo.

De tal modo, Robertson (1992) considera a posição do indivíduo no processo de globalização e, a partir das concepções de cultura, defende uma visão mais baseada nos significados e na ação. O referido autor enfoca o cultural e aborda descontinuidades e diferenças, ao contrário da visão integradora apontada. Para ele, diferentes respostas à globalização (descontinuidades) é o que configuram o campo global. Com relação ao discurso modernizador, considera que as identidades pessoais e coletivas são construídas não sem fixidez ou restrições, pois existem modos dominantes de construir identidades.

Nesta perspectiva se aproximam as reflexões de Haesbaert (2010) e Werlen (2000) referentes ao regionalismo. Para Haesbert (2010), pensar a região é, antes de tudo, refletir em regionalização na sua relação com os indivíduos. Este autor considera o caráter econômico-político do conceito predominante de região limitante, pois afirma que o reconhecimento de uma região ou da condição regional não se dá como um simples artifício criado pelo pesquisador, mas efetivamente pela construção das práticas sociais específicas.

Haesbert (2010, p. 70) se baseia em Albuquerque Júnior (1999, p. 46)⁴¹ para tratar dos discursos regionalistas:

A região se institui, paulatinamente, por meio de práticas e discursos, imagens e textos que podem ter, ou não, relação entre si, um não representa o outro. A verdade sobre a região é constituída a partir dessa batalha entre o visível e o divisível. [...] Nem sempre o enunciável se torna prática e nem toda prática é transformada em discurso. Os discursos fazem ver, embora possam fazer ver algo diferente do que dizem.

Assim, Haesbaert (2010) analisa que a região, a partir de discursos regionalistas, é produto de uma operação homogeneizante, uma produção regional que não mascara a região, mas a institui, a constrói.

Werlen (2000) caracteriza a vida tradicional pré-moderna como limitada espacialmente e socialmente, o que ele considera como o encaixe⁴². Já na modernidade tardia onde as orientações e ações sociais necessitam de justificativa e legitimação discursiva, o contexto dominante não é local, mas global, sendo para Werlen (2000) os elementos desencaixados. Diante disso, Werlen (2000) afirma que a visão espacialmente centrada só é plausível em condições pré-modernas. Porém, se considerado que a geografia tradicional dá conta da análise da modernidade tardia a partir das descrições generalizadas dos mundos de vida por meio da noção espacialmente centrada, isto leva a regionalismos e nacionalismos fundamentalistas e demagógicos. Para Werlen (2000) isso representa um problema. Werlen (2000) aponta assim, que o regionalismo centrado pode ser entendido como uma tentativa

⁴¹ ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: Fund. Joaquim Nabuco e Ed. Massangana; São Paulo: USP, 1999.

⁴² Giddens em "As consequências da modernidade" (1991) também trabalha com a ideia de "encaixe" e ainda, "desencaixe". Para Giddens (1991): "A separação entre tempo e espaço e sua formação em dimensões padronizadas, "vazias", penetram as conexões entre a atividade social e seus "encaixes" nas particularidades dos contextos de presença. [...] Por desencaixe me refiro ao "deslocamento" das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço." (p.23-24).

de glorificar as formas de vida pré-modernas sob condições da modernidade tardia, e isso ocorre tanto a partir do discurso regionalista quanto do discurso nacionalista:

Ambos se referem a formas de vida encaixadas: os discursos regionalista e nacionalista ao promoverem as construções de solo e sangue na unidade da cultura e do solo; a geografia regional ao procurar a unidade da cultura, do espaço e da natureza. Os dois utilizam constantemente metáforas biológicas para demonstrar o enraizamento da sociedade e da cultura no seu território de pertencimento. [...] como expresso na seguinte metáfora: como a água leva o cheiro das rochas cobertas de musgos da sua fonte, a cultura das nações é a expressão de seu solo e de seu território (WERLEN, 2000, p. 17).

A partir destes discursos, Werlen (2000) identifica a intenção de promover um “cercamento”, uma delimitação no pensamento das pessoas onde as diferenças são reforçadas, mesmo quando o sentimento predominante é de que vida delas é parte de processos globalizados. Esta condição demonstra a atração deste mundo contraditório, o qual oferece possibilidade de identidades seguras, porém, problemáticas, num mundo velozmente mutável.

Argumentando sobre esta situação, Werlen (2000) parte da premissa de que os mecanismos de desencaixe, que estão estendendo o campo de possibilidades das decisões pessoais, levam também à insegurança em âmbito pessoal. Assim, a necessidade de identidades estabilizadoras aumenta. Desta forma, o regionalismo pode ser visto como uma compensação frente à insegurança da globalização. Esta pode ser a principal razão pela estreita vinculação entre regionalismo e identidade.

Atenta ainda Werlen (2000) que a identidade só existe na presença de duas entidades e diante disso, a diferença a constitui. Portanto, a política da diferença aumenta na modernidade tardia, tal como o nacionalismo e o regionalismo e isto pode ser destrutivo na percepção do autor. Primeiro, Werlen (2000) denota que os discursos regionalista e nacionalista referem-se normalmente aos direitos de autodeterminação e isso é um típico produto da modernidade. Além disso, o referido autor problematiza que estes discursos embasam as intenções de entidades sociais como nações ou etnias de reivindicações dos mesmos direitos que os sujeitos:

Os direitos do sujeito moderno, assim, estão sendo reivindicados por construções holísticas. Estas são baseadas numa constituição social da realidade na qual as categorias espaciais dominam as categorias sociais (WERLEN, 2000, p. 8).

Neste sentido, o exemplo do discurso regionalista baseia-se na questão identitária como principal característica destes recortes na tipificação social:

Tipificação social, categorias espaciais e regionais são utilizadas para produzir estereótipos e qualificações totalizadoras de pessoas na forma de, por exemplo, “Sicilianos são criminosos”, “Corsos são astutos” etc. Características sociais ou pessoais – positivas ou negativas – são transmitidas para todas as pessoas que vivem numa determinada área. (WERLEN, 2000, p. 18).

Destarte, Werlen (2000) observa que aquilo que é racista, xenófobo no uso das tipificações sociais, torna-se regionalista pelo uso das categorias espaciais, e estas categorias são utilizadas de um modo ideologicamente carregado e também podem ser arbitrárias. É neste contexto das tipificações que o regionalismo político encontra preferencialmente suas bases. Tais tipificações regionalistas criam melhores condições para a institucionalização de medidas excludentes frente aos outros, enquanto internamente a mesma estratégia consiste na criação de identidades. Estes são elementos centrais dos discursos regionalistas e nacionalistas conforme Werlen (2000), pois esta estratégia política pode criar a imagem de um inimigo quanto reforçar a solidariedade interna.

Haesbert (2010) enfatiza que é possível ultrapassar a concepção regional no sentido dos regionalismos reacionários ou anacrônicos e por meio de sua desconstrução, chegar às realidades regionais. Ele também difere a visão tradicional de perfil zonal vinculado a movimentos regionalistas ligados ao Estado-nação, e trata de uma visão inovadora que admite a construção de regiões descontínuas quando a coesão é desmistificada, ou seja, quando existem discontinuidades que não caracterizam a região pela definição da coesão. Nesta perspectiva, também se reconhece a articulação e desarticulação de espaços, visualizando-se então, múltiplas dimensões do mesmo.

Diante deste contexto, se pode confirmar a noção de Robertson (1992) de que o local está no global e vice-versa e que ambos fazem parte do campo global de forma simultânea, a partir de variações a partir de múltiplos processos em suas constituições, sendo assim, é possível compreender a conjuntura ampliada que ultrapassa a lógica sistêmica global *versus* local consequentes dos discursos dominantes.

O objetivo presente em tais concepções apontadas considera as reais manifestações locais ou globais vivenciadas e praticadas pelos indivíduos. Como profere Werlen (2000, p. 19):

O que é preciso é uma abordagem científica que não esteja alienada das atuais formas de vida produzidas pelos atores na atitude natural, apesar dos discursos ideológicos dos movimentos nacionalistas e regionalistas. Apreender as geografias factuais do dia-a-dia é, conseqüentemente, o projeto de uma geografia científica como ciência social.

Esta reflexão é fundamental para repensar o caso das comunidades tradicionais no Brasil, que buscam um autorreconhecimento e a garantia de sua heterogeneidade cultural, mas estão confinadas ao discurso legitimador do território fixo, imposto, como condicionantes pelo Estado.

3.4 COMUNIDADES TRADICIONAIS: UM DEBATE ATUAL

Uma comunidade é também reconhecida em sua dimensão política e jurídica, por meio da relação entre seus indivíduos e o território ao qual historicamente estão vinculados. Desta forma, políticas públicas estatais surgiram no âmbito dos novos direitos voltados aos povos considerados tradicionais.

O que se designa enquanto novos direitos são os instrumentos jurídicos provenientes de uma discussão acerca da construção de direitos, notavelmente ampliada no período pós-guerra. Especificamente no Brasil, após a democratização política e Constituição de 1988, tal discussão mostra-se importante e é baseada nos direitos humanos e cidadania como apontam Sales e Troiano (2013):

Na segunda metade do século XX, as novas Constituições demonstraram uma preocupação em inserir o mais amplo espectro de direitos em suas formulações, assimilando as ondas de democratização apontadas aos processos constitucionais recentes. Nesse momento, os princípios de direitos humanos e cidadania também se consolidaram no âmbito internacional como reação, principalmente, ao holocausto e outros acontecimentos da Segunda Guerra Mundial. Os tratados internacionais de direitos humanos passaram a ser fundamentais para a construção do que viemos a chamar de novos direitos, atualizando a tríade marshalliana de direitos civis, sociais e políticos e passando, ao longo dos anos, de um tratamento generalizante dos sujeitos de direitos para a compreensão de suas especificidades. Esse longo processo de constituição dos direitos humanos no cenário internacional influenciou a definição dos novos direitos no Brasil. Entendemos por novos direitos, aqueles que emergem e se multiplicam em função de um aumento, nos últimos anos, dos bens tutelados juridicamente [...] O ser humano passa a ser compreendido a

partir de suas particularidades, ou seja, segundo seus modos de ser em sociedade [...] Desta forma, podemos dizer que atualmente, mulheres, crianças, idosos, indígenas e outras populações tradicionais, negros, homossexuais, deficientes físicos, etc. passaram a receber atenção específica do Estado brasileiro fundamentalmente desde o processo constituinte de 1987-1988. Nesse cenário, é importante considerar que a democratização no Brasil sofreu influência da construção dos novos direitos na esfera internacional (SALES; TROIANO, 2013, p. 3).

Neste sentido, o aparato legal que legitima ações e políticas direcionadas a comunidades e povos tradicionais no Brasil, resulta da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (1989) sobre povos indígenas e tribais de 1989, ratificada pelo Decreto do Brasil em 2004 (MONTENEGRO, 2012). A Convenção 169/89 procede a Convenção Internacional da OIT sobre populações indígenas e tribais 107 de 1957 (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009).

As políticas atuais neste contexto estão pautadas em três principais instrumentos que orientam a questão no plano jurídico, sendo a primeira delas a própria Convenção Internacional 169 de 1989, por meio do Decreto 5.051/04; a Constituição Cidadã de 1988 e a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT pelo Decreto 6.040/2007 (MONTENEGRO, 2012 e SAHR; LÖWEN SAHR, 2009). Ainda destaca-se a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, criada em 2004 e vinculada ao Ministério do Meio Ambiente, com a finalidade, entre outras, de estabelecer e acompanhar a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009).

Conforme se constatou através da análise dos documentos supracitados, o reconhecimento da identidade referente à cultura específica de cada categoria por meio da autoatribuição e a garantia de direito ao território, são os pilares deste arcabouço.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, consubstanciada no Decreto acima referido, apresenta a definição contida no inciso I de seu artigo 3º sobre povos e comunidades tradicionais enquanto:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos,

inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (PNPCT, 2007, s.p.).

Entre os povos e comunidades tradicionais do Brasil incluem-se os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, os faxinalenses, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco, fundos de pasto, caiçaras, jangadeiros, ciganos, pantaneiros, dentre outros (ECOBASIL, 2009). Estima-se que cerca de 4,5 milhões de pessoas fazem parte de comunidades tradicionais atualmente no Brasil, ocupando 25% do território nacional (ECOBASIL, 2009).

Brandão e Leal (2012) destacam que povos e comunidades tradicionais também se caracterizam geralmente por:

- serem herdeiros de povoadores ancestrais, com registros históricos (nomes, datas, entre outros) quase inexistentes e geralmente revividos na memória além de presentes em forma oral, permeada por mitos de uma saga fundadora;
- reconhecerem-se enquanto herdeiros de povoadores por meio de dados de origem em registros, muitas vezes por documentos pessoais ou cartoriais de fundação do lugar ou doação de terras, cuja linha de sucessão pode ser traçada até a geração atual;
- geração atual se reconhecer como fundadora (herdeira) do lugar em que vive e da comunidade que constitui;
- um grupo que pode mudar de lugar, mas se tiver características culturais e identitárias ancestrais, muda de lugar, mas não o modo de vida.

Diegues e Arruda (2001) enfatizam a relação entre tradicionalidade, sustentabilidade e biodiversidade para apontar os indicadores das populações tradicionais. Para os autores, são os seguintes elementos que os distinguem:

- construção de modos de vida em consonância com a natureza (simbiose);
- conhecimento aprofundado da natureza e seus ciclos, elaboração de estratégias de uso e manejo dos recursos. Conhecimento transferido por oralidade de geração em geração;
- noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- moradia e ocupação do território por várias gerações, ainda que alguns membros desloquem-se para centros urbanos;

- importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa ser mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado;
- reduzida acumulação de capital;
- importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou de compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- importância de mito e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o trabalho artesanal. Nele, o produtor e sua família, dominam o processo de trabalho até o produto final;
- fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Diegues e Arruda (2001) acrescentam a característica da inter-relação com outras comunidades com iguais características, não raro, com uma mesma história de presença no lugar; as relações com comunidades maiores, onde já existe uma estrutura comercial que se coloca em meio caminho entre um aglomerado rural e a cidade e com cidades próximas e até mesmo mais distantes.

Outro elemento apresentado por Diegues e Arruda (2001) referente aos povos tradicionais, condiz com o grau de autonomia e qualidade do trabalho que diferem de outros empregos rurais, proporcionando vantagens como ser dono do seu tempo e do seu trabalho, sem patrão, as quais representam qualificadores altamente valorizados quando, muitas vezes, uma assumida condição de pobre é a experiência de autonomia.

Diegues e Arruda (2001) ainda comentam que são conhecidos casos de comunidades quilombolas cuja ancestral origem é atribuída a um gesto pacífico: a doação de terras a algumas famílias de ex-escravos. Este é o caso do histórico de origem da comunidade quilombola de Santa Cruz, objeto de estudo desta tese.

Todos os elementos elencados por Diegues e Arruda (2001) são relevantes e um dos debates mais completos e utilizados atualmente sobre a definição dos povos

tradicionais, porém, em determinado momento destas reflexões, ambos salientam que populações tradicionais são grupos humanos que “reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza (p.62)”.

Ressalta-se que a noção de estes grupos viverem de forma mais ou menos isolada não é considerada em outras concepções, como a do antropólogo Alfredo Wagner Almeida (1999), o qual vem realizando amplo estudo sobre novas territorializações e comunidades étnicas. Almeida (1999) afirma que a expressão identitária é traduzida por expressões territoriais de pertencimento. Para este autor, esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos. Ainda, apresenta a grandeza da extensão destas territorialidades e afirma que não podem ser tratadas como isoladas ou incidentais. Para Almeida (1999) a partir destas áreas, têm-se um processo de territorialização que redesenha a superfície brasileira e lhe empresta outros conteúdos sociais condizentes com as novas maneiras segundo as quais se organizam e se autodefinem os sujeitos sociais.

Como pontuou o antropólogo acima citado, o processo de reconhecimento das populações e comunidades tradicionais não é mero fruto das ações políticas por elas próprias, mas também consequência da mobilização de representantes destas categorias e suas posturas enquanto sujeitos políticos como comentam Brandão e Leal (2012, p. 79):

As comunidades tradicionais, em termos de resistência, de presença política e jurídica e de imagens na mídia, passaram de “entrave ao progresso” a coletividades abrangidas pelos direitos humanos. As unidades sociais credoras de dívidas históricas, aliadas do meio ambiente, logo a atores pessoais (como Chico Mendes) ou coletivos de importância, pelo menos em textos e decretos de políticas públicas.

Brandão e Leal (2012) denotam que a organização e mobilização das populações tradicionais enquanto sujeitos políticos, baseia-se na união para proclamar direitos que vão desde territórios patrimoniais a patrimônios culturais imateriais; inserem-se em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere à coleta da natureza; e, redefinem-se como agentes de sustentabilidade anteriores à política pública dirigida ao meio ambiente.

Neste contexto, demonstra-se que as comunidades tradicionais não estão mais fora do cenário da economia, pois conforme Cunha (2009, p. 278): “se a definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia”.

Assim, Cunha (2009) desconfia das qualificações mais usuais sobre populações tradicionais no sentido de o termo tradicional, na maioria dos casos, sugerir uma noção de imobilidade ou atraso social. Sobre a mesma reflexão, Brandão e Leal (2012, p. 74) evidenciam que as comunidades tradicionais não são tradicionais por alguns traços folclorizados, mas se tradicionalizam por meio de sua resistência: “se analisarmos historicamente, são comunidade tradicionais aquelas que “ali estavam” quando outros grupos humanos, populares ou não, “ali chegaram” e se estabeleceram”.

Montenegro (2012) ressalta que a tradicionalidade inscrita no texto da PNPCT não se reduz a tradição essencialista, mas conforma uma abordagem dinâmica da tradição, a qual foi se transformando ao longo do tempo na própria resistência em forma de luta, representando a disputa por seus territórios e políticas públicas de caráter étnico. Ainda, neste pensamento, Montenegro (2012) menciona o antropólogo Alfredo Wagner Almeida para destacar o papel das identidades coletivas neste processo:

Como mostra Almeida (2008, p. 30)⁴³ “a noção de ‘tradicional’ não se reduz à história, nem aos laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente em uma mobilização continuada”. Com esse enquadramento, um elemento fundamental na definição dessa tradicionalidade é o conflito, já que uma das marcas que esses povos e comunidades carregam é a permanente disputa por seu território, por seus recursos, por sua organização do trabalho, por as forma de vida, por sua cultura... (ALMEIDA *apud* MONTENEGRO, 2012, p. 163)⁴⁴.

Esta redefinição da noção da tradição dos referidos povos e comunidades, revela a articulação dos elementos tradição, autodefinição e território, os quais refletem a dinâmica do contexto atual. A autodefinição ou autoatribuição ganha importância como ferramenta de luta dentro da legislação, pois é considerada uma

⁴³ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2.ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008, p. 25-131.

⁴⁴ *idem*.

inovação enquanto critério para definição destes povos, ou seja, os libera da obrigação de uma identidade essencial ou biologizada, além de impedir que nenhum estado ou grupo social tenha o direito de negar a identidade a um povo denominado tradicional que como tal ele próprio se reconheça (MONTENEGRO, 2012).

Montenegro (2012, p. 164) ainda destaca que essa definição é criada e recriada de forma a se distanciar de uma noção estática de tradição enquanto resquícios de um passado histórico, sendo que, as formas de resistências se manifestam “através da defesa histórica e atual de formas de vida, de usos do território, de uma identidade coletiva que se forja na mobilização contra a marginalização, a favor de políticas públicas que garantam seu reconhecimento”.

Os povos tradicionais muitas vezes são chamados de excluídos, marginalizados ou alguns grupos denominados de minorias étnicas, mas como retratam dados já apontados, estes grupos têm demonstrado grande representatividade e configuram quantidades expressivas em termos demográficos e territoriais no Brasil, porém tais terminologias são empregadas para referenciá-los quando se trata das condições em que, mesmo sendo reconhecidos politicamente, vivenciam cotidianamente as mazelas do avanço capitalista que se traduz em conflitos territoriais.

Isso ocorre em detrimento do embasamento das políticas públicas que seguem a proposta e o discurso de desenvolvimento provenientes do processo de modernização do capitalismo, as quais anunciam a promoção de cidadania e garantia de direitos aos grupos oprimidos do campo, mas na verdade, seguem a lógica do capitalismo agrário.

Montenegro (2012) apresenta ideias pontuais referentes a esta ordem, pois como aponta, a expansão da modernização conservadora no campo que marca a dinâmica do contexto agrário no Brasil desde a década de 1960, revela novos formatos com a onda neo-desenvolvimentista desde os anos 1990. Para o autor, o discurso da modernização, bem como o conjunto de ações decorrentes, promove a continuidade da mercantilização do rural, a sobre-exploração de áreas já ocupadas, a não valorização de realidades locais e outras atividades que impactam na vida das populações tradicionais e outros grupos marginalizados do campo.

Montenegro (2012) também assinala que o desenvolvimento sugerido pela PNPCT é questionável no que segue os propósitos do discurso de modernização/desenvolvimento:

O desenvolvimento, por muitas partículas que carregue, impõe caminhos estereotipados de “progresso” econômico. Por isso pensar um desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais (como sugere a Política Nacional), levanta sérios interrogantes. Que tipo de desenvolvimento é esse? Quem necessita desse desenvolvimento? Os povos e comunidades tradicionais são subdesenvolvidos? Até que ponto o fortalecimento desses grupos se dá com uma política de desenvolvimento? (MONTENEGRO, 2012, p. 167).

O que Montenegro (2102) destaca é que estas políticas oferecem caminhos padronizados, longe da promoção da cidadania, sendo esta, uma padronização em prol do capital, a qual entra em conflito com os modos de vida tradicionais. Outra característica revelada pelo mesmo autor indica que o discurso fundamenta uma proposta, a qual pretende construir uma imagem de marca específica com elementos tradicionais para atrair consumidores dispostos “a pagar esse diferencial cultural e melhorar a capacidade que um território teria de competir em mercados dinâmicos globais” (MONTENEGRO, 2012, p. 169). No entanto, ele reafirma que é necessário questionar se as comunidades tradicionais realmente precisam adequar-se a tal dinâmica e se são mesmo subdesenvolvidas como tratadas por tais regulamentações.

Verifica-se nas reflexões de Bauman (2003) o fator coerção presente no processo de modernização retratado. Bauman (2003) demonstra criticamente como a noção construída de comunidade segue um padrão regido pela coerção. Bauman (2003, p. 71) remete-se ao momento histórico de início do século XX, quando a modernidade está em seu auge no sistema capitalista e então despontam as lutas pelos direitos individuais, os quais demonstram um “controle das fronteiras”, evidenciando uma intensa construção comunitária no sentido da garantia do permanecer diferente.

As políticas de reconhecimento de determinados grupos que decorrem deste momento e caracterizam-se pelas garantias e afirmações identitárias, são sectárias conforme Bauman (2003). Ele aponta um exemplo característico e fortemente presente das últimas décadas para cá que são as políticas de reconhecimento voltadas às minorias étnicas. Desta forma, este sociólogo alega que esta realização é um produto claro de coerção em detrimento da liberdade de escolha, pois o pertencimento ao grupo é invariavelmente designado pelas coletividades mais fortes sobre as mais fracas. Destarte, as minorias étnicas, são assim consideradas sem o

consentimento dos seus integrantes, pois “elas são produtos de limites impostos de fora (BAUMAN, 2003, p. 83)”. Bauman (2003) afirma que este contexto está diretamente relacionado à construção dos Estados-Nação, pois esta questão individual fundamentada na situação apontada sem escolha para os membros individuais envolvidos na condição comunitária demonstra a necessidade de uma lealdade à causa comum, como figuram os princípios dos discursos de tal construção.

Conforme Bauman (2003, p. 97-98):

[...] os descendentes dos intelectuais modernos querem e procuram “mais espaço”. O engajamento com “o outro”, por oposição a “deixá-lo em liberdade”, reduziria este espaço em lugar e aumentá-lo. O novo descaso em relação à diferença é teorizado como reconhecimento do “pluralismo cultural”: a política informada e defendida por esta teoria é o “multiculturalismo”. Ostensivamente, o multiculturalismo é orientado pelo postulado da tolerância liberal, pela preocupação com o direito das comunidades à auto-afirmação e com o reconhecimento público de suas identidades por escolha ou por herança. Ele funciona, porém, como força essencialmente conservadora: seu efeito é uma transformação das desigualdades incapazes de obter aceitação pública em “diferenças culturais” – coisa a ser louvada e obedecida. A lealdade moral da privação é miraculosamente reencarnada na beleza estética da diversidade cultural. O que se perdeu de vista no processo foi que a demanda por reconhecimento fica desarmada se não for sustentada pela prática da redistribuição – e que a afirmação comunitária da especificidade cultural serve de pouco consolo para aqueles que graças a cada vez maior desigualdade na divisão dos recursos, têm que aceitar as escolhas que lhe são impostas.

Para Bauman (2003), as minorias étnicas não são comunitaristas naturais, pois seu comunitarismo é apoiado pelo poder que é resultado de expropriação. A propriedade não é permitida ou a propriedade retirada é o direito de escolha. Ele também destaca que ocorre um equívoco e um perigo político com o conceito de multiculturalismo, o qual é um joguete nas mãos das forças globalizantes devastadoras, pois conforme o postulado de multiculturalismo sugerido por Alain Touraine⁴⁵ (citado por Bauman, 2003, p. 98), expressa a liberdade de escolha entre uma variedade de possibilidades culturais (direito de escolha dos seus modos de vida) e deve ser separado da ideia de multicomunitarismo que supõe o contrário, quando pressupõe o compromisso do indivíduo como um caso encerrado, determinado pelo pertencimento comunitário e não passível de negociação.

⁴⁵ TOURAINE, Alain. **Faux et vrais problèmes, in Une Société fragmentée?** Le multiculturalisme en débat. Paris: La Découverte, 1997.

Partindo destas colocações, Sahr (2009) esclarece que a heterogeneidade presente na comunidade real e não na noção da comunidade de discurso da modernidade, expressa um caráter muito mais popular do que propriamente comunitário (enquanto o comunitarismo mencionado por Bauman):

[...] o ‘popular’ aparece com certa autonomia como forma de vida que é mais complexa que ‘comunidade’, mais simbólica que ‘sociedade’, mais conotativa do que país. Assim, a “expressividade” e o “enunciado” do popular ganham uma visão mais acionista, enquanto a “comunidade”, o “social” e o “nacional” tornam-se invenções semióticas da ciência e da política. Consequentemente, Bhabha⁴⁶ refere-se à autoridade das práticas costumeiras, tradicionais, como um “espaço além da teoria”. Para ele, a experiência e a identidade cultural localizam-se “fora da sentença” e dentro da “polaridade teoria-prática” (SAHR, 2009, p. 37).

Não se está negando a comunidade com estas premissas, entretanto, citando Montenegro (2012, p. 171):

[...] se faz necessário um olhar mais profundo sobre a forma especial em que as racionalidades dos povos originários, das comunidades tradicionais, dos grupos miscigenados trabalham no povoamento e aproveitamento dos territórios que ocupam, com lógicas não diretamente assimiláveis a lógica do capital. Esses espaços imbuídos de outras epistemes nos mostram que há diversidade ainda não totalmente subsumidas na lógica do capital, que se reforçam por conhecimentos e cosmovisões outras que não as ocidentais, modernas, científicas, etc.

Analisando a comunidade enquanto um elemento social, ou seja, como um espaço afetado pelos discursos em que a própria categoria serviu como artifício, sendo que as consequências envolvem diretamente a vida dos indivíduos comunitários, considera-se que seria fundamental compreender os processos e interações que constituem espacialidades múltiplas, o que é o oposto da visão hegemônica da fixidez comunal, baseada nos limites e fronteiras criados com o conceito de comunidade por tais discursos.

Baseando-se neste pressuposto, as ideias que foram analisadas referentes aos elementos citados em todos os pontos deste capítulo, se desvelaram fundamentais na compreensão do objeto desta pesquisa.

⁴⁶ BHABHA, Homi. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

4 A MULTITERRITORIALIDADE E O “ESPAÇO PROCESSO”: ESPACIALIDADES ESPECÍFICAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ

Com base na discussão sobre comunidades tradicionais, a análise neste capítulo se propõe compreender a dinâmica espacial que envolve a comunidade quilombola de Santa Cruz. Por meio desta análise, que inicialmente apresenta a abordagem de território e espaço pela legislação das políticas estatais para estas populações, busca-se interpretar a dinâmica deste espaço comunitário pelo pensamento da relação simétrica entre as espacialidades e o território. Neste sentido, parte-se do pressuposto de que o entendimento de território só é possível através da compreensão dos elementos múltiplos e contínuos de determinado espaço, o qual é baseado nas ações de diversos agentes envolvidos, sejam os próprios sujeitos da comunidade, ou externos.

Assim sendo, se adere à linha de pensamento de Haesbaert (2007) sobre multiterritorialidade e espaço relacional e em contínuo processo proposto por Massey (2008), pois ambos não tratam dos dois elementos enquanto semelhanças, bem como não reproduzem o reducionismo do espaço pelo território, ou seja, o espaço como categoria e o território como conceito, noção presente nos textos dos dispositivos legais da questão que envolve povos e comunidades tradicionais.

Por conseguinte, apresentam-se as múltiplas espacialidades, baseadas em situações específicas, as quais vão demonstrar a dinâmica do espaço comunitário de Santa Cruz e que serão imprescindíveis para o entendimento da percepção de território no último capítulo.

4.1 TERRITÓRIO NA ABORDAGEM DA POLÍTICA ESTATAL E A MULTITERRITORIALIDADE COMO PROPOSTA DE ANÁLISE

Um território é um dos elementos que está diretamente associado ao conteúdo dos instrumentos jurídicos que reconhecem e (re)definem as comunidades tradicionais contemporaneamente, sendo o uso do termo recorrente nos textos que constituem tais instrumentos, e, que, ao longo do tempo, foram sendo reelaborados, mas persistindo na abordagem reducionista de território. Todavia, a realidade dos ditos territórios tradicionais tem se revelado mais próxima da compreensão que será abordada, baseada na multiplicidade de distintos e variados elementos comunitários,

do que a versão de território reproduzida pela legislação e instrumentos que representam o Estado e a lógica hegemônica, dominante.

Sahr e Löwen Sahr (2009) apresentam uma análise apurada sobre a utilização questionável do conceito de território nos dispositivos legais voltados aos povos e comunidades tradicionais. Ambos os autores evidenciam que, desde a redemocratização da América Latina a partir dos anos 1980, verifica-se uma profunda reorganização espacial no continente, o que fora provocada pelas transformações decorrentes do processo de globalização, as quais envolvem transformações políticas e culturais. Esta situação, para Sahr e Löwen Sahr (2009), vem impulsionando um intenso debate científico que se concentra na questão do território por meio de novas abordagens.

Pesquisadores da Geografia têm participado expressivamente deste processo e além da abordagem da corrente crítica, nas últimas décadas, o foco estendeu-se à base fenomenológica, da corrente cultural. Embora esta trajetória de compreensão do conceito de território tenha se ampliado, Sahr e Löwen Sahr (2009) salientam que a discussão ainda assim não dá conta de explicar plenamente o fenômeno da constante dinâmica de reorganização espacial e, conseqüentemente, a dinâmica territorial.

A reorganização espacial de qual tratam os geógrafos Sahr e Löwen Sahr (2009), revela novos atores participantes do período de redemocratização e que são alvos das políticas de Estado que discutem território, ou seja, os grupos étnicos e comunidades e povos tradicionais. A abordagem política que se refere ao território segue a tradição estatal que se caracteriza por um discurso autoritário e que, “ameaça, assim, até assombrar uma reflexão mais profunda sobre as formas do espaço vivido” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p.1).

Pressupõe-se segundo a análise dos autores acima citados, que o problema na abordagem de território da tradição estatal, encontra suporte em determinada linha de pensamento da própria ciência geográfica. Um dos principais pontos problemáticos apresentados na análise do conteúdo dos dispositivos legais está no modo de como o espaço é trabalhado em relação ao território.

Geógrafos contemporâneos têm dedicado suas análises territoriais à renovação de sua compreensão, como Souza (1995) que critica a visão simplista de território limitado ao controle do “poder estatal” e à constituição do espaço do

Estado-nação, sinônimo de rigidez das fronteiras de um território. A abordagem criticada por Souza (1995) decorre do pensamento da Geografia Tradicional.

Alguns dos geógrafos mais reconhecidos na explanação de ideias referentes ao território têm contestado esta simplificação, dando ênfase ao caráter político não-estatal na concepção do conceito. Para o próprio Souza (1995, p. 86), território corresponde a “um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre nós”. Verifica-se um caráter mais dinâmico nesta perspectiva de território em Souza (1995).

Outro geógrafo que se destaca na contemporaneidade com suas concepções a respeito do conceito é Sack (1986), o qual se baseia na ideia de controle e poder sobre um território. Sack (1986) que define a territorialidade como sendo a tentativa de um indivíduo ou um grupo de indivíduos que, através de suas ações, controlarem e influenciarem pessoas, fenômenos e relações, sendo o espaço, portanto, um mediador da correlação de forças entre eles.

Todavia, embora estas e outras reflexões que surgiram neste âmbito dentro da ciência geográfica representarem avanço no debate em torno do conceito, Sahr e Löwen Sahr (2009) apontam que os mesmos geógrafos, acabaram por reduzir ou refutar o conceito de espaço em contrapartida ao de território, o que representa um equívoco segundo esta observação crítica. Ainda na análise de ambos, a refutação se caracteriza na negação da autonomia do espaço em detrimento da sobreposição do território, ou seja, “quase todos os autores da época⁴⁷ refutam o conceito de espaço, ou como um conceito “vago”, ou como substrato do território” (SAHR e LÖWEN SAHR, 2009, p. 3).

Uma das influências fundamentais na objetivação de espaço emerge da obra de Raffestin (1993, p. 143) na qual o autor afirma que “o espaço é anterior ao território [...] de certa forma ‘dado’, como se fosse uma matéria prima”. Esta perspectiva reforça a ideia que também se faz presente nos textos das políticas para povos e comunidades tradicionais. Em tais textos, a noção predominante de território é a dos “códigos geopolíticos do Estado-nação” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p. 4), na qual, o conceito parte do pressuposto de uma territorialização em que se procura

⁴⁷ Os autores referem-se aos geógrafos contemporâneos e suas respectivas obras produzidas entre os anos 1980 e início dos anos 2000.

definir uma identidade, mas o pressuposto da identidade ligada à noção de território, neste caso, também segue a visão de território na lógica estatal. A lógica estatal remete unicamente ao sentido político de um território, a ideia um recurso enquanto propriedade, num sentido mais funcional e vinculado ao valor de troca (HAESBAERT, 2007a), sendo até mesmo, a sua dimensão simbólica atrelada ao discurso estatal.

Conforme Sahr e Löwen Sahr (2009), através das políticas de inclusão do Estado, a aplicação do conceito de território se insere cada vez mais na rotina das populações tradicionais, mas seguindo a tradição da naturalização deste conceito na visão estatal já relatada, a qual não permite posicionamentos fora do comum e ofusca a compreensão de outras dimensões sócio-espaciais. Por isso, a persistência dos autores em incitar trabalhos que denotem a relação simétrica entre território e espaço.

Neste sentido, Sahr e Löwen Sahr (2009) analisam minuciosamente as especificidades contidas na legislação de povos e comunidades tradicionais a respeito dos reducionismos. Os autores partem inicialmente do Decreto nº 5.051 de 2004 que aderiu à Convenção nº 169 de 1989 sobre “Povos Indígenas e Tribais”, da OIT (1989), no qual o termo território está vinculado à cultura: “os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, [...] particularmente, os aspectos coletivos dessa relação”, e, ainda, atribuindo sentido ao termo território como “a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (Art. 13).

Território neste artigo da referida Convenção (1989), apresenta-se na condição de terra enquanto recurso natural e tem significado a partir do termo *habitat* com conotação de posse, domínio, como fica explicitado no Art. 14 como “os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Além disso, a apresentação desta Convenção (1989) pressupõe a relação natural/cultural, povo, terra e costumes, afirmando as espacialidades do Estado-nação, como salientam Sahr e Löwen Sahr (2009, p. 6): “juntam-se nela a ideia de um espaço material e a ideia de um espaço produtivo e dominado, fundado na ideologia materialista”.

Na análise dos autores acima citados, destaca-se a menção ao território por Diegues⁴⁸ (*apud* SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p.6) para o qual é um “meio de subsistência”, “meio de trabalho e produção”, e apresenta aspectos “materiais” das relações sociais. Sahr e Löwen Sahr (2009) indicam que nesta perspectiva, parece não se aceitar nenhuma concepção espacial pensada pelas próprias populações e reforça a versão que parte apenas do espaço material, a qual fundamenta uma concepção de território envolta por certa arrogância cultural.

Os autores seguem a reflexão e abordam que a concepção presente na Convenção 169/1989 é continuidade da Convenção nº 107 de 1957 da OIT (1957) que propagava que “as modalidades de transmissão dos direitos de propriedade e de disposição das terras, consagradas pelos costumes das populações interessadas, serão respeitadas [...]” (Art. 13). Desta forma, percebe-se que território aparece atrelado, sobretudo ao direito de propriedade. Somente na Constituição de 1988 o Estado assumiu a tutela da causa: “[...] o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras” (Art. 215). Como ressaltam Sahr e Löwen Sahr (2009), é patente que a modalidade de regularização fundiária e a proteção das terras são funções estritas do Estado.

Neste sentido, o Estado não inclui dentro dos limites de um território controlado, outras territorialidades importantes nas espacialidades tradicionais, como as religiosas e relações ambientais. O Estado moderno, segundo os autores, organiza gradativamente, por meio de seus parâmetros culturais próprios, a submissão dos espaços tradicionais, aplicando-se todo um “arcabouço de dominação e apropriação que divide o espaço geográfico em áreas de poder e de identidade” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p. 6).

A construção da identidade através da concepção de território pela legislação desencadeou um desenvolvimento, com mudanças relevantes ao longo dos anos em relação ao reconhecimento das comunidades tradicionais. Como pontuam Sahr e Löwen Sahr (2009), principalmente por meio da PNPCT de 2007, identidade ganha maior relevância na questão jurídica, momento em que desponta uma nova definição de território agora como espaço:

⁴⁸ DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2001.

[...] os povos e comunidades tradicionais são considerados “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Art. 3º). Fala-se, neste momento, dos “territórios” como “espaço necessário à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles usados de forma permanente ou temporária...” (BRASIL, 2007 *apud* SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p. 7).

Há ainda outras características específicas na legislação que, por mais que as dimensões espaciais tenham sido reconhecidas, em que dissolve-se a sua compreensão como território, demonstrando uma oscilação que ora destaca terras como propriedade (espacialidade materialista) e ora como âncora de identidade pela espacialidade idealista. Partindo desta alegação, Sahr e Löwen Sahr (2009) destacam que a atual compreensão de território na sua vertente materialista, apenas como apropriação e significado de identidade é profundamente restrita, pois “aplainam-se e até territorializam-se no território-conceito os espaços múltiplos, sem maior diferenciação, seguindo mecanismos adotados e criados pelo sistema capitalista e o Estado moderno” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009, p. 8). Ainda pontuam que desta forma, não é possível referenciar um conceito territorial unificador, pois se faz necessário considerar um território nas suas dimensões jurídica, econômica e também ambiental, as quais seguem lógicas distintas conforme características espaciais específicas.

Considerando a análise de Sahr e Löwen Sahr (2009), corrobora-se com suas defesas sobre uma rediscussão em torno da percepção de território na qual se trate com proporcionalidade a relação entre território e espaço. Desta maneira, será possível uma compreensão mais fiel à realidade das comunidades, a qual não restrinja a uma espacialidade única que se confunda com a proposta limitada do território pelo Estado. Portanto, na pesquisa realizada neste trabalho, aplica-se o seguinte raciocínio:

Os espaços formam as categorias dentro das quais surgem (ou não) determinados territórios, e o território é, assim, submetido aos processos de espacialização [...] Portanto, sem nítida diferenciação epistemológica da dialética entre território e espaço, a geografia provavelmente não conseguirá compreender os complexos processos de territorialização (e espacialização) [...] Desta maneira, o território é pró-ativo, fundando sua autonomia na liberdade de escolha dos relacionamentos. Não é imposto, mas gerenciado, sendo primeiramente expressão (potência) e só depois produto de ação (relação de poder). Todavia, como qualquer expressão,

precisa de um enquadramento, de uma ferramenta pré-organizadora, seja uma língua, um código, uma rede comunicativa, uma materialidade, uma economia, etc. Esta condição fundante aparece, a nosso ver, no espaço. (SAHR e LÖWEN SAHR, 2009, p.9-10).

Sobre a dialética entre espaço e território, Haesbaert (2007a) afirma que, considerando um espaço enquanto espaço-tempo-vivido, conseqüentemente um território será sempre múltiplo, diverso e complexo, o oposto da percepção do território unifuncional hegemônico reproduzido pelo Estado moderno, o qual defende uma lógica territorial padrão que, ao contrário de outras formas de ordenação territorial, não admite a multiplicidade e a coexistência simultânea de territorialidades diversas.

Haesbaert (2007a) analisa as dinâmicas de apropriação e dominação territorial enquanto *continuum*, que por sua vez, deve ser interpretado a partir da multiplicidade de suas manifestações, que é, sobretudo, multiplicidade de poderes incorporados por meio dos:

[...] múltiplos sujeitos envolvidos (tanto no sentido de quem sujeita quanto de quem é sujeitoado, tanto no sentido das lutas hegemônicas quanto nas lutas de resistência - pois poder sem resistência, por mínima que seja não existe). Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com aqueles que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais/culturais, o Estado, empresas, instituições como a Igreja, etc. (HAESBAERT, 2007a, p. 22)

O autor também pontua que uma territorialidade, na perspectiva da multiplicidade, supera a dimensão política, mas também incorpora outras dimensões referentes às relações econômicas, culturais e outras, pois estando intimamente ligada à forma como os indivíduos utilizam a terra, expressa sua organização no espaço e o significado que a ele atribuem. Deste modo, para Haesbaert (2007a), todo território é simultaneamente e em diferentes combinações, funcional e simbólico porque as relações de poder têm no espaço um elemento indissociável tanto na realização de funções, quanto na produção de significados. Ainda, seguindo o raciocínio, Haesbaert (2007a, p. 23) observa que para muitos indivíduos ou grupos subalternizados, um território, alcança, muitas vezes, tamanha força que combina com igual intensidade, funcionalidade e identidade, pois “o território neste caso, não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser”.

No movimento contemporâneo dos processos de desterritorialização/reterritorialização, fica muito mais evidente o ir e vir entre territórios, onde a relação entre as distintas dimensões (funcional, de controle físico de processos e da dimensão simbólica) adquire um papel fundamental, ou seja, para Haesbaert (2007a) a dimensão simbólica pode assumir um caráter estratégico, o que está longe de uma visão estreita e reducionista desta dimensão, muito comum na Geografia. Sobre esta observação o autor aponta que algumas propostas “reduzem a territorialidade à dimensão simbólico-cultural do território, especialmente no que tange aos processos de identificação territorial” (HAESBAERT, 2007a, p.25), sendo que, desta forma, a territorialidade é apenas concebida num plano abstrato.

Haesbaert (2007a) afirma que em sua perspectiva, territorialidade no sentido simbólico-cultural não é algo apenas abstrato, mas também uma dimensão imaterial no sentido ontológico que “enquanto imagem ou símbolo de um território existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado” (HAESBAERT, 2007a, p. 25). Como a noção de território sempre envolve relações de poder, evidentemente que na concepção de Haesbaert (2007a) o poder está incluído no sentido simbólico, mas este geógrafo ressalta que, a clássica separação demasiada realizada entre o sentido mais concreto (funcional) e as relações de poder simbólicas nas análises geográficas, ocasiona uma rejeição da riqueza das múltiplas territorialidades o envolvem.

Portanto, Haesbaert (2007a) defende uma relação com a noção de espaço, ou seja, partindo da concepção de espaço como um híbrido para entender território a partir das múltiplas relações de poder:

[...] híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação tempo-espaço [...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder [...] (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Outra observação relevante deste autor refere-se à percepção da historicidade deste processo, a variação das relações de poder e processos de territorialidade conforme o contexto histórico, pois os objetivos de tais processos variam muito ao longo do tempo e dos espaços. Desta forma, é fundamental pensar um território por meio da noção de pluralidade, considerando características de

espaço-tempo-vividos variadas e coexistindo. Na reflexão de Haesbaert (2007a) os “territórios plurais são uma multiplicidade de espaços diversos, culturais, sociais e políticos, com conteúdos jurisdicionais em tensão, que produzem formas particulares de identidade territorial” (HAESBAERT, 2007a, p. 33), o que leva a conceber a convivência de múltiplas territorialidades.

Haesbaert (2007a) ainda considera que a multiterritorialidade denota uma relação ampliada entre o indivíduo ou grupo com um território, pois nada impede estes sujeitos de produzirem ou habitarem mais de um território ao mesmo tempo, dado que, raramente um único território seja suficiente para assumir todas as relações e dimensões de uma vida individual ou em grupo. A dinâmica de vida neste raciocínio pode estar associada também a diferentes escalas:

[...] esta flexibilidade territorial do mundo moderno dito “pós-moderno” permite que alguns grupos, usufruam de uma multiplicidade inédita de territórios, seja no sentido de sua sobreposição num mesmo local, seja na sua conexão em rede por vários pontos do mundo (HAESBAERT, 2007a, p. 38).

Um território enquanto espaço dominado ou apropriado, atualmente manifesta com maior expressividade, um sentido multi-escalar e multi-dimensional que, para Haesbaert (2007a), só pode ser apropriadamente compreendido por meio de uma noção de multiplicidade, tanto no sentido da convivência de múltiplos (tipos) de território, quanto na construção efetiva de uma multiterritorialidade.

Na comunidade quilombola de Santa Cruz, os moradores vivenciam o seu território tanto individualmente, quanto em grupo, a partir de percepções distintas, sendo a identidade territorial, um elemento plural neste contexto. Considera-se que as interações e relações decorrentes de suas múltiplas espacialidades são fundamentais na compreensão da questão territorial e que serão abordadas na sequência.

4.2 O ESPAÇO PROCESSO: ESPACIALIDADES DA DIVERSIDADE

A concepção de espaço por Doreen Massey (2008) está em conformidade com a concepção de território por Haesbaert (2007), pois esta autora também parte do princípio da multiplicidade para interpretar e explicar o espaço, porém, Massey (2008) esclarece que apenas a característica da multiplicidade não dá sentido a um

espaço, mas o dinamismo na heterogeneidade para ela é inerente à produção espacial. Destarte, a autora destaca que aparentemente um espaço pode ser compreendido enquanto a esfera de uma multiplicidade discreta de coisas inertes, ainda que completamente inter-relacionadas, quando na verdade, trata-se do contrário, pois um espaço na realidade apresenta uma heterogeneidade de práticas e processos. A partir desta percepção, Massey (2008) alega que se deve analisar a multiplicidade espacial.

Massey (2008) também afirma que desta forma, um espaço não é um conjunto, um todo já interconectado, mas um produto contínuo formado por interconexões e não-conexões. Portanto, ela pensa em um espaço sempre inacabado, aberto, produto de relações contínuas e construção de práticas. A geógrafa argumenta que, sendo produto das relações, não se deve conceber um espaço enquanto o palco destas realizações ou como um lugar onde as relações acontecem, mas destaca que tais relações e processos são o próprio espaço, por isso, ele não pode ser entendido como algo concluído, mas sempre móvel e em processo:

[...] não é um terreno firme para ficar. Não é, de forma alguma, uma superfície. Trata-se do espaço como a esfera de uma simultaneidade dinâmica, constantemente esperando por ser terminada (e, portanto, sempre indeterminada) pela construção de novas relações. Está sempre sendo feito e sempre, portanto, em certo sentido, inacabado (contanto que “acabado” não esteja na agenda). Se, realmente, tomássemos um recorte através do tempo, seria cheio de buracos, de desconexões, de primeiros encontros provisórios malformados. [...] “Sempre” significa, em vez disso, que há sempre conexões ainda a fazer, justaposições ainda a florescer em interações, ou não, elos potenciais que podem jamais ser estabelecidos. Resultados imprevisíveis e histórias em curso (MASSEY, 2008, p.160-161).

O espaço processo de Massey (2008) apresenta um sentido mais relacional e fundamenta as percepções espaciais de cunho pós-colonial, ou pós-estruturalista. Para ela, um espaço deve ser pensado a partir de outro conjunto de ideias que não as tradicionais, as quais denotam um caráter estático do conceito, mas pela abertura radical, pela heterogeneidade e a mobilidade. Deste modo, é possível construir uma nova imaginação sobre espaço como refere-se a autora, ou seja, uma imaginação de espaço que seja diferente das propaladas pelo pensamento ocidental por meio dos discursos da modernidade que sempre consideraram espaço enquanto morto, fixo e atemporal.

Massey (2008, p. 95) evidencia que:

[...] conceituar o espaço como aberto, múltiplo e relacional, não acabado sempre em devir, é um pré-requisito para que a história seja aberta e, assim, um pré-requisito, também, para a possibilidade da política.

Neste sentido, espaço é esfera que dá possibilidade da existência de uma multiplicidade articulada com a ideia política, a qual revela a diferença e a heterogeneidade e ainda, questiona o discurso político e científico ocidental moderno. Assim, esta geógrafa defende o reconhecimento da contemporaneidade baseada na multiplicidade de trajetórias históricas em detrimento da ideia de uma única história universal que posicionou todas as diferenças em uma mesma linha do tempo.

Na espacialidade da imaginação moderna, comunidade, sociedade e nação eram tidas enquanto espaços delimitados, internamente homogêneos e coerentes, além de diferenciados dos outros pela separação, sendo que, para Massey (2008), essa foi mais que uma forma de imaginar e representar a realidade, mas foi uma forma de construí-la, servindo de fundamento para organizar um espaço. Desta forma, se difundiu o modelo de Estado-nação, as sociedades foram demarcadas e todo o espaço foi dividido, regionalizado, estabelecendo-se fronteiras julgadas como intransponíveis e com uma história construída sempre a partir de dentro.

Conforme Massey (2008), conceber um espaço como aberto, plural e dinâmico, é muito mais do que afirmar que um espaço é político, mas significa ampliar a discussão espacial na Geografia em direção a um diálogo com vertentes da política progressista contemporânea. Sua noção de espaço subverte a política essencialista em questões de identidade de grupos sociais, pois sempre enfatiza a construção relacional. Assim, lança-se a uma Geografia das relações para a construção das identidades por meio de um espaço que é produto de inter-relações e que são possíveis na multiplicidade, onde não há nada dado de forma definitiva. Esta reflexão de Massey (2008) se mostra efetiva na interpretação das realidades das comunidades tradicionais e contrasta com a limitação imposta e o reducionismo espacial propostos nas políticas públicas a elas destinadas. A própria identidade é limitada pela concepção das políticas que seguem o discurso da modernidade e, a concepção do espaço processo de Massey (2008), denota que a identidade é um elemento do processo espacial, o qual também deve ser entendido enquanto aberto.

O espaço processo também permite compreender o cruzamento de trajetórias próprias, reconhecer a coexistência de trajetórias com conteúdos de temporalidades diversas e que através das inter-relações, se conectam e desconectam, continuamente, com conexões sempre cambiantes e conjunturais, pois Massey (2008, p. 33) atesta que no espaço processo há “pluralidade de trajetórias, uma simultaneidade de histórias-até-agora”.

Enquanto produto de inter-relações, “não há ponto de partida” na noção de espaço processo e aberto de Massey (2008, p.106), de forma que não há um ponto original a ser recuperado. Assim, as especificidades em um espaço, resultam, sobretudo, do contato, das interações, e não do isolamento espacial. Partindo desta premissa, buscou-se analisar as especificidades da multiplicidade espacial da comunidade quilombola de Santa Cruz, onde o elemento da interação social realmente deu sentido à compreensão territorial.

4.3 COMPOSIÇÃO TERRITORIAL DO QUILOMBO SANTA CRUZ: AS ESPACIALIDADES NA TRAJETÓRIA TEMPORO-ESPACIAL

Antes de decifrar as territorialidades que conferem característica multiterritorial⁴⁹ a comunidade quilombola de Santa Cruz, explanar-se-á sobre as espacialidades na “trajetória temporo-espacial” (Massey, 2008, p. 33) que fundamentam a lógica territorial em que se encontra a referida comunidade.

Estas espacialidades foram subdivididas em três momentos que despontaram a partir da trajetória histórica contida em algumas obras e através de relatos dos moradores entrevistados, configurando uma primeira fase, situada no século XIX e que está relacionada ao tropeirismo e a escravidão; uma segunda fase, situada entre o final do século XVIII e meados do século XX, no qual se consolidaram as colônias de imigrantes; e, a terceira fase que marca o desmembramento da comunidade de Santa Cruz com Sutil no final do século XX e segue até a atualidade quando é legalmente reconhecida como quilombola.

Na subdivisão em três momentos de contextualização das trajetórias temporo-espaciais, não se pretendeu dar sentido isolado às distintas fases de acontecimentos que envolveram a territorialidade da comunidade pesquisada, mas

⁴⁹ Tema que será tratado no quinto capítulo.

trata-se de um recurso analítico para a compreensão do entrecruzamento atual de elementos das espacialidades de cada momento e que dão significação a lógica multiterritorial contemporânea no quilombo Santa Cruz.

4.3.1 De escravos a herdeiros

O passado histórico que condiciona a situação atual dos moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz a herdeiros legais das terras da antiga fazenda que dá nome ao lugar, remete aos tempos da escravidão, em que, seus antepassados, passaram de escravos a ex-escravos proprietários da Fazenda Santa Cruz.

A fundação da Fazenda Santa Cruz, localizada na região dos Campos Gerais, entre os municípios de Palmeira e Ponta Grossa, resulta da época do tropeirismo, ao final do século XVIII (HARTUNG, 2005). Hartung (2005) destaca que esta fase era marcada pelo importante ciclo econômico do Paraná que tinha na pecuária, seu âmago. É precisamente na fase das invernagens que a propriedade se constituiu, pois as paradas para pousio das tropas e muares acabaram formando ocupações, propriedades que pouco a pouco se transformaram em vilas ou fazendas da região (HARTUNG, 2005). Também assinala a autora que a ameaça da perda de tais ocupações levou à sua gradativa fixação. A fase de invernagens tornou-se inclusive uma atividade econômica relacionada ao tropeirismo:

A partir de 1730, com a abertura do caminho de Viamão, inicia-se uma transformação nas atividades destas propriedades. A data marca a passagem da atividade de criação para a de invernagem. As tropas que passassem pela estrada de Viamão iriam, obrigatoriamente, parar pelos campos paranaenses. A fim de solucionar problemas de constante ameaça de ocupação de terras por particulares, foram considerados reíños os campos destinados à invernagem das tropas provenientes do Sul. Esse arranjo não se mostrou eficaz e o desaparecimento destes campos resultou em nova fonte de renda para as fazendas dos Campos Gerais: o aluguel de seus pastos para o descanso das tropas que se dirigiam à feira de Sorocaba. A invernagem constituiu-se, nessa época, na principal atividade econômica da região. Até 1860, cerca de 30.000 muares invernaram permanentemente nos Campos Gerais. O período que vai de 1855 a 1860 (período da doação de parte da Santa Cruz aos escravos e ex-escravos) é o ápice do comércio de mulas em Sorocaba. (HARTUNG, 2005, p. 147).

Portanto, conforme Hartung (2005), este momento procedeu a uma situação que atraiu mais fazendeiros para os Campos Gerais, inclusive portugueses como

Manoel Gonçalves Guimarães. O histórico anterior a Manoel Guimarães já fora retratado na introdução desta tese a partir de Waldemann (1992), na qual se revela o passado da região associado a atividade econômica anterior ao tropeirismo que foi a mineração, a qual não prosperou no Paraná igualmente os ciclos posteriores. Sobre este período que antecede o tropeirismo, Waldemann (1992) descreve que o português Pedro Sutil teria sido atraído pela mineração de ouro nos rios Tibagi e Canhu e explorando ouro às margens do rio Canhu, fundou um povoado que denominou de Santa Cruz do Sutil.

A partir do histórico das famílias que possuíram sesmaria e fazendas nos Campos Gerais, Waldemann (1992) retrata que, em 1.797, Manoel Gonçalves Guimarães conseguiu a sesmaria das Almas e obteve por herança a Fazenda Santa Cruz. Pinto e Mezzomo (2012) destacam que com mais de 10 mil hectares, Manoel Gonçalves Guimarães constituiu a Fazenda Santa Cruz e trouxe para suas terras um grande número de escravos.

Hartung (2005) esclarece que a Fazenda possuía 13.000 hectares ao todo e era subdividida em 7 partes denominadas de Campo da Rocha, Campo da Porta, Campo do Sutil, Capoeiras, Potreiro, Frazão e Fachinal. Conforme a mesma autora, o trabalho escravo consistiu na força propulsora da pecuária na região, como foi o caso da Fazenda Santa Cruz.

Hartung (2005, p. 149-150) apresenta dados sobre a população escrava que no Paraná, nos Campos Gerais e na Fazenda Santa Cruz no período que compreende o final do século XVIII a década de 1860. Conforme a antropóloga, a população escrava no Paraná de 1772 somava 28% da população total e gradualmente decaiu para 12% proporcionalmente à população total de 1866. Já no recorte da região dos Campos Gerais, menciona que a situação é inversa, pois em 1772 o número de escravos condizia à 7% da população total, enquanto que em 1866 subiu para 13%. Na Fazenda Santa Cruz, levando em consideração a população das localidades do entorno e ressaltando que Ponta Grossa e Palmeira ainda eram pequenos núcleos no início do século XIX, a população escrava da primeira década deste século, representava 20% da população total e passou para 14% em 1866, quando estes já eram alforriados (HARTUNG, 2005).

Maria Magdalena de Lima, esposa de Manoel Guimarães, faleceu em 1832, porém, um inventário de Maria Magdalena, com registro de 1834 em que consta o recebimento da fazenda como herança, confirma a propriedade da fazenda por parte

do então falecido Manoel (HARTUNG, 2005). Manoel Guimarães que faleceu em 1816, deixou Santa Cruz, bem como outros bens, de herança a seus filhos (HARTUNG, 2005). Além destas informações, o mesmo testamento de 1834, revela um momento de transição da então principal atividade – a criação bovina – para a atividade de agricultura:

Alguns bens arrolados no inventário de Maria Magdalena sugerem a existência de uma agricultura de subsistência: há 14 foices, quatro machados, duas carretas velhas, 20 cangalhas. Também está arrolada no inventário uma olaria, o que vem corroborar a idéia de uma fazenda autosuficiente. O “desencastelamento” das famílias fazendeiras só ocorrerá mais tarde, em torno de 1857, quando a atividade principal das fazendas deixará de ser a criação, acompanhada de outras mudanças: a ampliação da economia monetária, a expansão das vilas e o desenvolvimento do comércio. O novo quadro debilitou a estrutura auto-suficiente das fazendas dos campos do Paraná. A Santa Cruz, portanto, no momento do inventário de 1834, ainda se encontrava “encastelada”. Em 1854, data do testamento de Maria Clara, as atividades da fazenda não apresentavam alteração radical, embora se torne difícil qualquer afirmação: não se tem nem a integralidade do testamento, nem o inventário. Sabe-se que ali se desenvolviam atividades agrícolas, já que a proprietária deixa em herança as “terras de planta”. A criação também permanece, uma vez que, entre outros bens, são deixadas vacas, touros, bestas e cavalos. (HARTUNG, 2005, p.155)

Ainda, conforme o mesmo inventário, a fazenda contava com 31 escravos, sendo 20 homens e 11 mulheres, o que segundo Hartung (2005) era um número elevado para a realidade da região e médio em relação às regiões de economias exportadoras como São Paulo. Deste total, aponta Hartung (2005) que 13 escravos eram de origem africana e 9 já haviam nascido no Brasil. Que a faixa etária dos homens era de 16 a 70 anos, concentrando-se na faixa dos 14 aos 30 e das mulheres variava de 15 a 40 anos, concentrando-se na faixa dos 15 aos 30. Além disso, que dos 23 adultos, 12 constavam como solteiros no inventário, 7 como casados e 4 não tiveram o estado civil declarado.

Hartung (2005), que realizou uma investigação apurada sobre o conteúdo dos inventários, tanto o de 1834 posterior ao falecimento de Maria Magdalena (falecida em 1832) quanto no de 1855, quando do falecimento da última filha herdeira, Maria Clara (falecida em 1854); constatou que as uniões entre os escravos não extrapolavam os domínios da fazenda, tendo em vista que, a quase totalidade dos casamentos realizavam-se entre seus próprios escravos. Também constatou que os senhores reconheciam e respeitavam tais relações e prezavam por sua manutenção, inclusive a partilha da doação no testamento de Maria Clara para os então ex-

escravos, respeitou o critério de manutenção das famílias e dos laços de parentesco que os uniam. Neste sentido, menciona que os grupos parentais, formados por mães e filhos, marido e mulher ou irmãos foram mantidos.

No período do registro do testamento de Maria Clara, datado de 1855, totalizavam 40 escravos, sendo que alguns já haviam sido alforriados, por volta de 1850, antes da alforria registrada no testamento e como aponta Hartung (2005), mesmo alforriados, estes escravos permaneceram vivendo e trabalhando na fazenda ao lado dos cativos.

Hartung (2005, p. 170) afirma ainda que a partilha efetuada por Maria Clara, em 1854, não tratou os escravos de forma igualitária, ou seja, concedeu privilégios aos que nutria mais afeto, demonstrando que “um plantel de escravos não era de modo algum um todo amorfo definido por sua condição servil, mas um conjunto de diferenças e permanências”.

Embora todos os escravos sendo alforriados com sua morte e testamento e todos instituídos herdeiros, foram-lhe atribuídos legados diferentes no que se referia a área recebida, ao seu valor econômico e simbólico, além de condições que lhe foram impostas, como a condição proposta por Maria Clara ao realizar tal inventário, de que as terras doadas não fossem vendidas ou alienadas para que fossem garantidas aos seus descendentes (HARTUNG, 2005).

De acordo com Hartung (2005), Maria Clara revelou-se afetivamente mais vinculada às suas escravas Fermina e Rosa, as quais foram mais privilegiadas na partilha:

A distinção entre os escravos já vem sugerida no testamento, quando Maria Clara separa “todos os escravos libertos” de duas escravas suas e respectivas proles, a quem se refere pelo nome — Fermina, sua filha Josepha, e Rosa — a quem designa “minhas escravas”. A proprietária deixa aos primeiros, quatro partes da metade dos campos da fazenda e todas as “terras de planta”; as segundas, as casas, trastes de serventia e benfeitorias existentes na fazenda. Lega à “minha escrava Fermina”, também a quinta parte da metade dos campos da fazenda, além de “vinte vaccas mansas, vinte e cinco éguas, um touro, quatro bēstas, seis cavallos mansos, e um pastor. (HARTUNG, 2005, p.170).

Deste modo, como denota Hartung (2005), Fermina foi a mais beneficiada, pois recebeu além da casa, praticamente sozinha o considerado segundo melhor campo da fazenda e os animais citados, bem que não foi deixado a nenhum outro herdeiro. Também destaca Hartung (2005) que os animais tinham significativo valor

social na região, pois tanto eles quanto as atividades relacionadas à pecuária traduziam “paixão dominante” e eram “a mais bela e nobre das atividades”, em contraposição à agricultura que tinha valor inferior neste cenário. A criação de animais na época era considerada como tarefa dos “ricos e abastados” em detrimento da agricultura que era destino dos “pobres” (HARTUNG, 2005, p. 174).

Waldemann (1992) retrata que posteriormente, em 1918, alguns herdeiros pediram revisão do processo, alegando que haviam sido prejudicados na divisão das terras da Fazenda Santa Cruz.

Hartung (2005) esclarece que as razões que levaram a Maria Clara a doar parte de sua fortuna, pois além da fazenda, havia herdado muitos outros bens e patrimônios do pai, foram suas inclinações religiosas, humanitárias e filantrópicas. Tal postura não fica explicitamente evidente em seu testamento, mas tais inclinações não eram raras na esfera dos senhores de terras do período colonial, sendo alguns até mesmo abolicionistas:

O ato de Maria Clara revela, portanto, uma sociedade onde se misturavam e conviviam, de um lado, os interesses econômicos individuais dos senhores de escravos, idéias sobre a inferioridade dos negros e a “naturalidade” da escravidão; de outro, ideais sobre a família, a paternidade e a maternidade, além de valores cristãos sobre humanidade, caridade, bondade. (HARTUNG, 2005, p. 180).

Neste sentido, Hartung (2005) afirma que os escravos não ignoravam e não eram alienados em relação a esta contradição como sustentaram muitos autores que narraram a escravidão, ao contrário, usaram estratégias para conquistar a confiança dos seus senhores, pois deles se aproximavam, sendo umas das formas desta aproximação, o batismo de seus filhos tendo seus proprietários como padrinhos e ainda, faziam entender que compartilhavam dos mesmos valores que seus senhores. Ainda, como denota Hartung (2005, p. 182), “fazerem-se herdeiros de seus (ex) senhores era uma das (melhores) estratégias”.

Mesmo com a imposição de Maria Clara sobre o futuro das terras herdadas, como apontado, os negros recém-libertos e herdeiros das terras foram enganados por muitos, pois como destacam Pinto e Mezzomo (2012), perderam porções do território da fazenda por interferência de parentes de Maria Clara, para grupos econômicos e para imigrantes que ocuparam a região por conta das políticas imigrantistas.

4.3.2 A chegada dos imigrantes

A região que compreende o território que outrora foi a Fazenda de Santa Cruz, foi sendo ocupada por imigrantes de variadas etnias, entre o final do século XIX e meados do século XX (WALDEMANN, 1992). Um dos principais grupos de imigrantes e dos quais se tornaram proprietários de porções das terras da fazenda, foram os russo-brancos (ANTONELLI, 2007). Além destes, os russo-alemães, em dois grupos distintos, conforme Antonelli (2007), foram alocados na região por ações do poder público. Já outros grupos que também formam núcleos como poloneses e italianos, têm procedências diversas, porém, não se encontrou registro exato de suas origens.

Os principais grupos que marcaram uma concentração maciça em torno da fazenda, decorrem de 3 correntes migratórias:

[...] o primeiro grupo, em 1870, a desembarcar em solo brasileiro corresponde aos russo-alemães. Essa corrente migratória corresponde a alemães que foram morar na Rússia e, posteriormente, migraram ao Brasil. Em 1928, chegou ao Brasil outro grupo que, também, saiu da Alemanha com destino a Rússia e daí para as terras paranaenses e catarinenses. E, por fim, a última corrente migratória que chegou aos Campos Gerais, mas precisamente ao município de Ponta Grossa, ocorreu em 1958 com a chegada dos, popularmente chamados, 'russos brancos' (ANTONELLI, 2007, p. 2).

Como descreve Mayer (1992), a colonização dos russo-alemães ou também denominados alemães do Volga, tem seus primórdios relacionados aos acontecimentos europeus nos séculos XVIII e XIX, quando a Alemanha ainda não era um Estado independente, mas parte da Prússia. Catarina II, descendente de alemães e que governava a Rússia, convidou seus antigos compatriotas para colonizarem a região do baixo Volga, onde se fixaram de 1764 até 1877 quando não mais tiveram apoio das autoridades russas sendo obrigados a emigrar. Prossegue a autora que alguns retornaram à Alemanha que já havia sido unificada, outros imigraram para os Estados Unidos, Argentina e Brasil. Os primeiros que vieram para o Brasil foram motivados pela campanha do Imperador Dom Pedro II, o qual objetivava substituir o braço escravo com colonos europeus dedicados à agricultura (MAYER, 1992). Quando aportaram no Brasil, seguiram de Paranaguá para os Campos Gerais organizando-se em colônias (MAYER, 1992).

Sobre as colônias formadas pelos russo-alemães no ano de 1878, Mayer (1992) comenta que foram: Pugas, Quero-Quero, Lago, Papagaios Novos, Santa Quitéria e Alegrete. Conforma a autora, o outro grupo de russo-alemães que colonizou a região tinha outra procedência distinta, pois iniciaram sua trajetória no Brasil, no estado de Santa Catarina entre 1928 a 1930. Em virtude de dificuldades topográficas, resolveram em 1951, transferir-se para os Campos Gerais e mediante a aquisição da Fazenda Cancela, no município de Palmeira, fundaram a colônia Witmarsum. Este segundo grupo distingue-se do primeiro em relação a matriz religiosa, pois são menonitas, enquanto os primeiros são luteranos ou católicos (MAYER, 1992).

Os russo-brancos representam a leva mais recente neste contexto. São formados pelos verdadeiros russos que possuem raízes seculares na região siberiana asiática (MAYER, 1992). Conforme Waldemann (1992, p. 35) “são oriundos da Rússia e provenientes da China, onde estiveram por mais ou menos 25 anos, após terem abandonado a pátria-mãe por causas políticas e religiosas”.

Pontua Waldemann (1992) que a chegada ao Brasil, em 1958, foi conduzida a uma fazenda em Castro, onde não tinham boas condições de vida e não se adaptaram, apesar de alguns auxílios que receberam por um ano do governo. Conseguiram, por intermédio de um representante da ONU, a compra das terras de David Hilgemberg (terras que haviam sido dos ex-escravos da Fazenda Santa Cruz) (WALDEMANN, 1992). A mesma autora evidencia que no começo vieram 23 famílias que moravam na casa grande da antiga Fazenda Santa Cruz, depois foram para outro local onde moraram ex-escravos. Não tiveram boas condições de acomodação, mas com o passar do tempo foram se organizando e dividiram as terras em Colônia I, II e III, as quais ficam próximas ao núcleo atual da comunidade quilombola de Santa Cruz (WALDEMANN, 1992). Ainda sobre eles, Antonelli (2007, p. 2) destaca:

Esses imigrantes têm seu estilo de vida determinado pela religiosidade ortodoxa que determina desde a roupa a ser usada, aos pensamentos políticos predominantes e a proibição de uso dos meios de comunicação, como a televisão, o rádio e os jornais impressos, no dia-a-dia.

Soube-se por meio de relatos dos moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz que até a atualidade, os russo-brancos das colônias Santa Cruz I, II e III, são muito reservados, muito embora, nos últimos anos tenham começado a

participar melhor da interação com outros grupos sociais da região. A partir de comentários dos moradores entrevistados, até o início dos anos 1990, os russo-brancos raramente interagiam com os afrodescendentes, sendo que as interações eram restritamente vinculadas à contratação de trabalho dos moradores das comunidades quilombolas, mas, mais recentemente isso vêm mudando conforme os entrevistados de Santa Cruz. Uma destas mudanças na questão das interações se refere ao ambiente escolar:

As criança dos russo (se referindo aos russo-brancos) não iam na escola no mesmo horário dos nosso, aqui e do Sutil. Primeiro uns tinham aula, depois os otros, [...] hoje já é diferente, eles estudam junto. (ENTREVISTA COM VÂNIA BATISTA, 2011).

Questionando a entrevistada sobre o comportamento retratado sobre os russo-brancos com eles, ela o considerou apenas enquanto parte de seus costumes profundamente conservadores e não mencionou em nenhum momento o caso de preconceito racial.

Dos demais núcleos formados por imigrantes que são adjacentes ao quilombo Santa Cruz, a localidade rural do Tabuleiro e a sede do Distrito de Guaragi, são constituídos por poloneses, italianos e luso-brasileiros (MAYER, 1992).

As colônias citadas neste processo de formação territorial têm papel fundamental nas espacialidades que ressaltam a interação social como elemento da multiterritorialidade da comunidade quilombola de Santa Cruz. Além destas, a comunidade quilombola Sutil insere-se na análise das espacialidades que serão retratadas.

4.3.3 Formação da comunidade quilombola de Santa Cruz e as famílias que a compõe

Waldemann (1992) acusa a perda gradativa de porções da Fazenda Santa Cruz de ser o motivo do desmembramento do território pertencente aos afrodescendentes em duas comunidades, porém, isto ocorreu indiretamente, pois, segundo relato da maioria dos entrevistados da comunidade, o desmembramento ocorreu nos anos 1990 motivado por incompatibilidade de interesses devido a já estarem geograficamente separados, em razão de certa distância entre a localização

das concentrações residenciais que formam dois núcleos comunitários dos subgrupos familiares da “grande comunidade”. Ainda, entre os dois núcleos, situa-se uma propriedade de russo-brancos, o que parece ter intensificado a divisão.

Ambas as comunidades, de Santa Cruz e do Sutil, receberam suas respectivas certidões de autorreconhecimento enquanto comunidades rurais quilombolas no ano de 2005 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015). Portanto, estas comunidades foram formalmente consideradas distintas em relação aos seus territórios.

A comunidade quilombola de Santa Cruz na época dos levantamentos realizados em 2011, estava constituída por 11 famílias, considerando famílias por residência, tendo-se 10 famílias na composição da comunidade e uma família residindo em um bairro do município de Ponta Grossa. Todos descendendo do casal ancestral que foi mencionado nas entrevistas, Armando Gonçalves e Matilde dos Santos Gonçalves. Como destacou Vânia Batista em entrevista, Armando, seu avô, desempenhava simultaneamente distintos papéis sociais na comunidade, pois foi capelão responsável pelos serviços religiosos, catequista e benzedor de crianças, além de inspetor de quarteirão e professor.

Como professor, Vânia revelou uma informação considerada interessante, pois mencionou que Armando Gonçalves foi o primeiro professor negro do Paraná, dada a circunstância de que exerceu legalmente a profissão, mesmo que dando aulas em sua casa, prestava contas ao governo local por meio de livros de matrículas e chamadas e assim, recebia salário. Além de exercer tantas atividades, Vânia ressaltou que seu avô tinha tempo para cuidar de sua roça e do moinho de farinha em sua residência.

Dentre os relatos surgidos em entrevistas individuais com os moradores⁵⁰, soube-se que Armando Gonçalves integrava oito filhos da família Gonçalves, de geração descendente dos ex-escravos alforriados da Fazenda Santa Cruz, sendo que, uma de suas irmãs, Vera Gonçalves, viveu (não se sabe por quanto tempo) nesta comunidade. Já sobre os demais irmãos, os entrevistados mencionaram não saberem ao certo de seus paradeiros, contudo, que tinham conhecimento de que

⁵⁰ Todas as informações levantadas sobre a genealogia familiar da comunidade quilombola de Santa Cruz foram obtidas por meio das entrevistas semi-estruturadas e abertas realizadas com os moradores durante a pesquisa realizada em equipe.

viveram nas proximidades, muito provavelmente em terras da comunidade Sutil, onde permaneciam familiares com grau de parentesco mais distante.

Também se obteve por meio das entrevistas a informação que o casal Gonçalves teve sete filhos, sendo que, duas filhas (já falecidas) permaneceram na comunidade e são as matriarcas dos dois ramos familiares atuais: “os Kapp” e “os Batista”. Da mesma forma, soube-se que o ramo familiar dos Kapp constituiu-se pelos sucessores da matriarca Ana Júlia Gonçalves Kapp que se casou com Valdir Kapp, ambos já falecidos. Bem, como, que o casal teve 8 filhos, dos quais 2 residindo, no período da pesquisa, na comunidade quilombola de Santa Cruz, Alda Kapp e Arnaldo Kapp. Entre os moradores entrevistados, conheceu-se João Kapp, que era um dos 8 filhos que também integrava a comunidade no início da pesquisa, mas faleceu em 2013. Ainda, soube-se que entre os outros 5 filhos não integrantes da comunidade, mais um é falecido.

De 7 filhos que Alda teve com Edson Schweider, apenas uma filha, Rosilda Schweider também estava residindo na comunidade com seu esposo, Vanderlei Schweider durante o período da pesquisa. Arnaldo, irmão de Alda, estava solteiro e residindo na casa que foi de seus falecidos pais no mesmo período.

A outra matriarca que deu origem ao segundo ramo familiar foi Alzira Batista Gonçalves, irmã de Ana Júlia e que foi casada com Damião Camargo Batista, ambos também falecidos.

Nas entrevistas, foi informado que o casal teve 13 filhos, dos quais, 4 residindo na comunidade, 6 falecidos, dentre este 6, dona Vânia que foi uma das entrevistadas nesta pesquisa nas primeiras visitas à comunidade e faleceu em 2013, ficando apenas seu irmão Levi Batista em sua residência.

Vânia, que era viúva tinha dois filhos de casamentos distintos, só após sua morte teve um de seus filhos frequentando a casa da mãe para cuidar do tio Levi, mas ambos não estavam residindo permanentemente na comunidade.

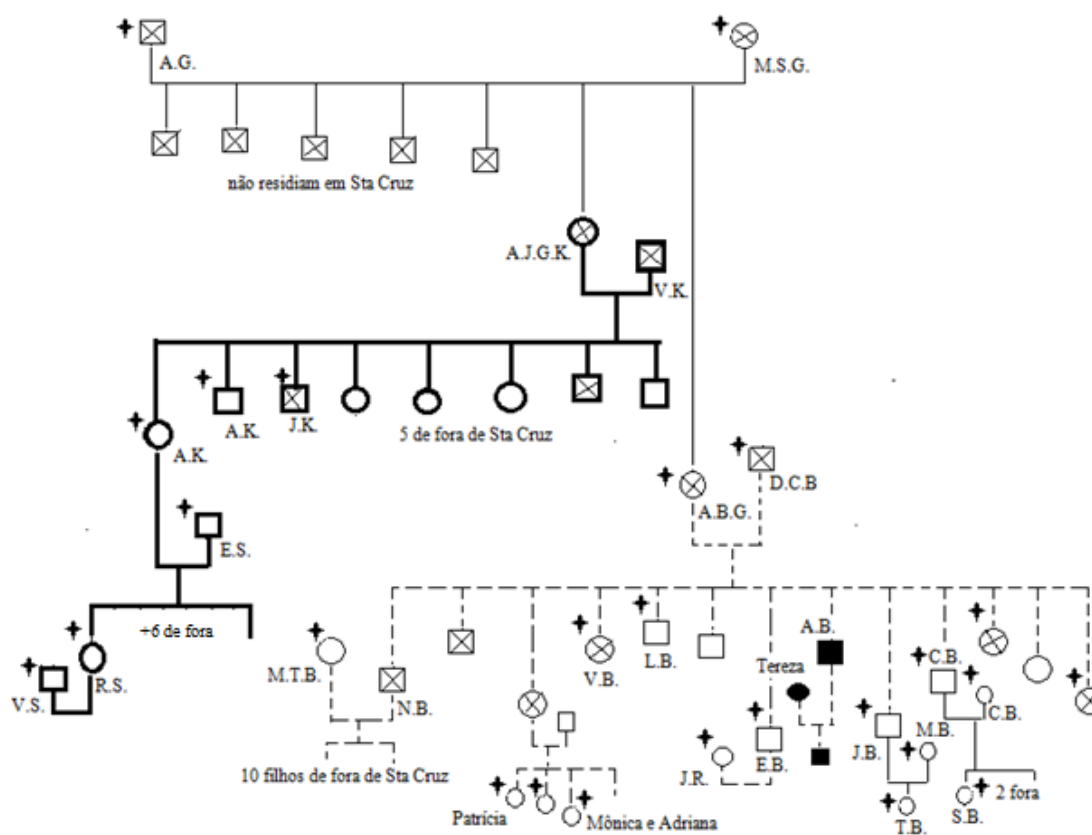
Dentre os 13 irmãos, o senhor Aloísio Batista, tinha importante atuação social em Santa Cruz, porém, era o membro que residia em um bairro da cidade de Ponta Grossa. Durante visita à sua residência na cidade de Ponta Grossa, conheceu-se sua esposa, Tereza, mãe de santo de Umbanda e Candomblé. Ambos têm um filho fruto deste matrimônio.

Ainda sobre os 13 filhos de Alzira e Damião, outras duas filhas estavam morando em outras localidades, conforme comentaram os moradores nas entrevistas. Apenas 4 filhos continuavam residindo no quilombo, sendo eles:

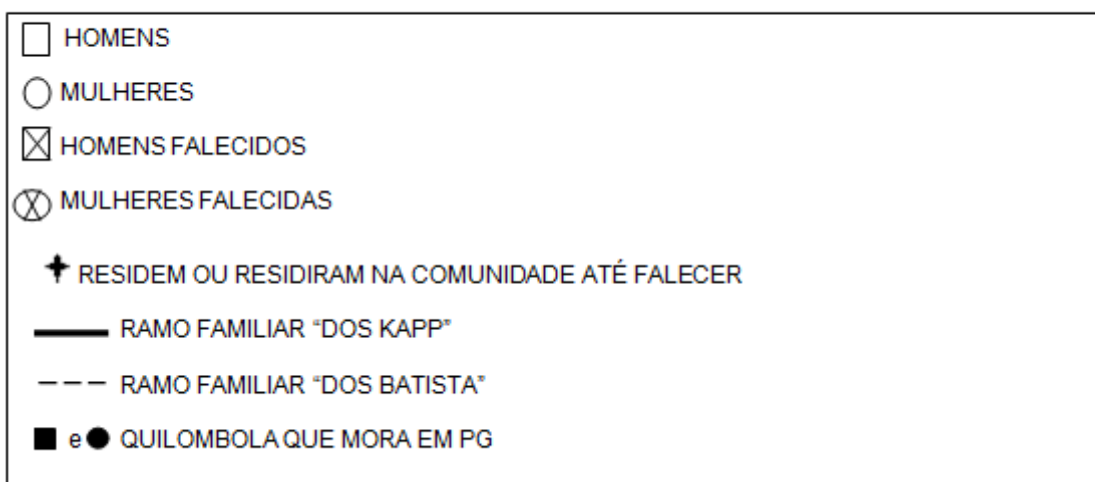
- o já referido Levi Batista, solteiro e especial;
- Evandro Batista, casado com Josélia Roubé, sendo que o casal só teve filhos de outros casamentos. A filha de Evandro, de um primeiro relacionamento, estava residindo com a mãe em Ponta Grossa, já a filha de Josélia, de um primeiro relacionamento, era moradora da comunidade do Sutil, e o filho, também do seu primeiro relacionamento, residia em Campo Largo;
- Jean Batista, casado com Marali Batista e juntos tiveram uma filha, Tatiane;
- Carlos Batista casado com Cátia Batista e a filha que estava morando na comunidade, Sirlei Batista;
- ainda deste ramo familiar e residindo na comunidade a senhora Marta Lúcia Batista, viúva de Nilson Batista, um dos 6 filhos falecidos de Alzira e Damião;
- e as sucessoras de uma das filhas dentre os 6 filhos já falecidos, sendo elas: Patrícia, Mônica e Adriana.

O único morador da comunidade que não estava vinculado às duas matriarcas filhas de Armando Gonçalves, mas era seu sobrinho e filho de Vera Gonçalves que não viveu na comunidade, era Otávio. A genealogia dos dois ramos familiares de Santa Cruz apresentou-se na seguinte estrutura (Figura 3):

FIGURA 3 – ESTRUTURA GENEALÓGICA DOS RAMOS FAMILIARES DE SANTA CRUZ



Legenda:



FONTE: Dados da equipe projeto quilombola, 2011/2012.

Org.: A autora, 2015.

A partir da estrutura genealógica apresentada, procurou-se destacar a formação dos dois ramos familiares e dos moradores de cada ramo que estavam

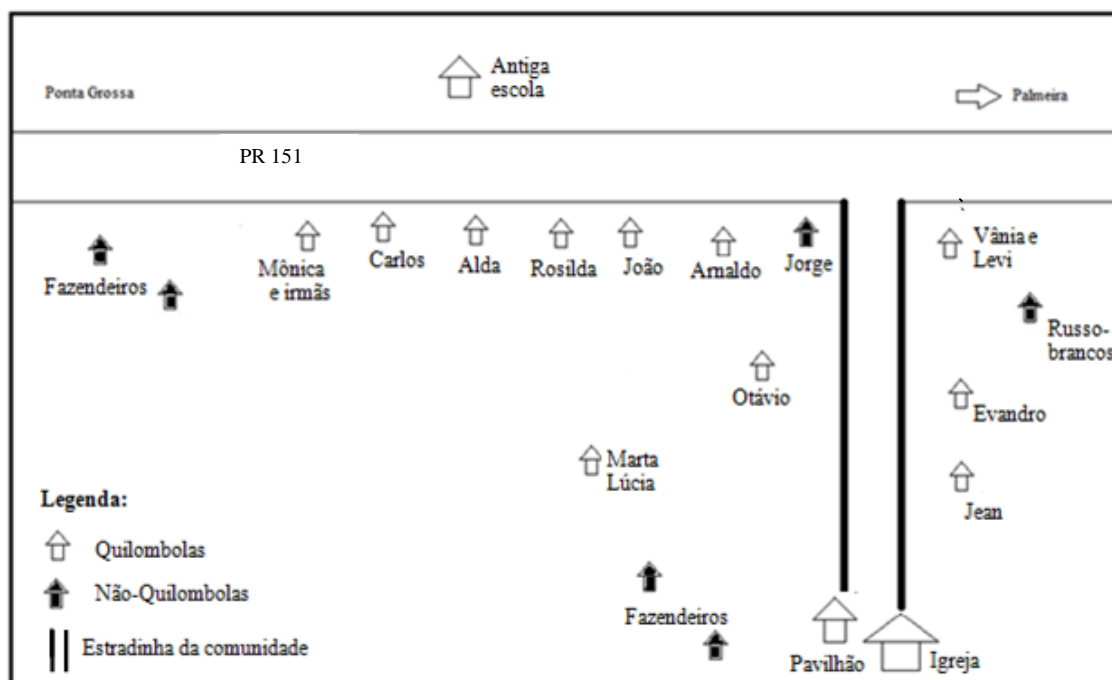
residindo na comunidade no período de realização desta pesquisa. Pôde-se notar que o ramo familiar “dos Batista” compreendeu um número maior de moradores.

A espacialização da comunidade estava organizada conforme divisão interna entre os membros sobre seus respectivos lotes. A divisão como expuseram em entrevista, foi realizada por negociações entre eles próprios. Alguns arrendaram parte das terras e outros já venderam algumas porções do território que lhes cabiam. Esta questão é complexa quando se refere à política de regularização fundiária para as terras quilombolas, como será tratada posteriormente.

Na entrada da comunidade, à margem direita da rodovia PR-151, no sentido Ponta Grossa à Palmeira, à frente da residência de Vânia e Levi Batista, existe uma cruz, que segundo Evandro, foi colocada há 30 anos pelos moradores para simbolizar o nome da comunidade. Ao questioná-lo sobre algum significado religioso atribuído à cruz, Evandro respondeu que não tinha nenhum significado especial em relação a religiosidade.

A disposição dos elementos que estavam compondo a comunidade quilombola de Santa Cruz como residências, igreja e pavilhão de eventos, estava espacialmente distribuída da seguinte forma (Figura 4):

FIGURA 4 – DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL DOS ELEMENTOS QUE COMPÕEM A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA CRUZ



FONTE: Dados da equipe projeto quilombola, 2011/2012.
Org.: A autora, 2015.

Ressalta-se a partir da Figura 4 que durante as primeiras entrevistas, nos anos de 2011 e 2012, os quilombolas João e Vânia ainda eram vivos, vindo a falecer em meses alternados de 2013. João tinha 57 anos de idade e sua prima Vânia tinha 69 quando faleceram, ambos por problemas de saúde. Após seu o falecimento, a casa de João encontrava-se fechada, mas sua porção das terras foi arrendada pelo seu filho que estava morando em Goiás. Este filho de João foi fruto de um relacionamento que não constituiu casamento, sendo que, a mãe do rapaz estava residindo em Ponta Grossa.

Já na residência de Vânia, ficou seu irmão Levi de 65 anos, inválido por problemas neurológicos. Após o falecimento da irmã que antes o cuidava, um filho adotado de Vânia estava na comunidade para tomar conta de Levi. O filho de Vânia não foi encontrado durante as visitas de 2014 e os demais não souberam informar sobre seu envolvimento com as questões referentes ao processo da política quilombola.

O senhor Jorge que aparece em uma residência na Figura 4, logo ao lado da casa de Vânia e Levi, aposentado e viúvo, estava morando na comunidade no

período pesquisado, possuindo pequena porção do território adquirido antes do processo de regularização fundiária. Nas primeiras entrevistas com os moradores, principalmente com Josélia e seu esposo Evandro, relatou-se que Jorge não queria mais ficar na comunidade, apreensivo com o processo, cogitando a venda de sua propriedade. Posteriormente, nas últimas entrevistas realizadas em 2014, inclusive por meio de Evandro e Josélia novamente, bem como por Marali, mencionou-se que Jorge estava tentando integrar-se ao grupo na tentativa de ser reconhecido enquanto quilombola pela comunidade. Sobre isso, tratar-se-á com maior aprofundamento no quinto capítulo.

4.3.4 Elementos da trajetória temporo-espacial na conjuntura atual de Santa Cruz

A apresentação das diferentes espacialidades na historicidade da comunidade quilombola de Santa Cruz demonstra uma fusão de elementos que coexistem e combinam várias espacialidades atuais por meio de fatores qualitativamente desiguais que revelam a heterogeneidade deste contexto. Para elucidar quais foram esses fatores, expõem-se os mesmos relacionados às fases da trajetória temporo-espacial:

1) Nas espacialidades da fase da escravidão, os senhores reconheciam e respeitavam as relações matrimoniais e familiares entre os escravos e prezavam por sua manutenção, inclusive a partilha da doação no testamento respeitou o critério de manutenção das famílias e dos laços de parentesco. Neste sentido, os grupos parentais, formados por mães e filhos, marido e mulher ou irmãos foram mantidos. Este fato remete a característica contemporânea da comunidade que ainda revelou-se predominantemente parental, pois como visto, a estrutura ainda vigente estava conservando estes laços de união. Apesar de uniões com pessoas de outros grupos sociais, a característica permaneceu no seio da comunidade.

2) Quando Maria Clara produziu o inventário para doar bens aos ex-escravos, condições lhe foram impostas, como a condição proposta de que as terras doadas não fossem vendidas ou alienadas. Este fato se assemelha estreitamente com as condições impostas pelo poder estatal em suas políticas territoriais para povos e comunidades tradicionais, especialmente, os quilombolas. Constatou-se que as imposições dos dispositivos legais foram e continuam sendo o fator principal de

discordância entre os indivíduos da comunidade de Santa Cruz. Notou-se que a situação de subordinação para garantir o direito ao bem que já lhes foi designado, vem atravessando gerações.

3) Sobre a identificação das atuais gerações em relação ao passado escravo de seus antecessores, em entrevistas que não serão mais bem especificadas, alguns poucos moradores rejeitaram e não gostaram de ser associados ao passado de escravidão. Em determinada ocasião de entrevista sobre a questão de autorreconhecimento com um dos quilombolas, este comentou sobre o posicionamento de uma familiar que parece confundir a questão da descendência com o período da escravidão, pois, conforme este quilombola, ela afirma que “nem os avós e nem o pai foram escravos, mas que trabalhavam com agricultura. Ela diz que também não é escrava, que lá atrás é que foram, os de trás que são descendentes” (ENTREVISTA COM UM QUILOMBOLA, 2011).

Todavia, a maioria dos quilombolas de Santa Cruz não se posicionaram da mesma forma em relação ao fato histórico e identificaram-se com suas raízes e antepassados, sendo que alguns “causos” deste período, foram contados com orgulho, principalmente pelos mais velhos. A questão da problemática da identificação/identidade será aprofundada no próximo capítulo, pois ao que se revelou nos resultados, a mais provável explicação do conflito identitário, demonstrou estar diretamente relacionado à forma com que a política quilombola foi injetada na comunidade.

4) Sobre as espacialidades das colonizações, tem-se todo um rearranjo espacial ajustado pelas desterritorializações/reterritorializações (HAESBAERT, 2004) decorrentes do processo que confere ao recorte regional que se inserem, a característica da multiplicidade étnica. Este fato desencadeia a dinâmica das interações e inter-relações entre as distintas comunidades étnicas que se avizinham. As interações configuram espacialidades diversas em Santa Cruz que também refletem no processo de identificação já citado. Estas espacialidades serão retratadas no próximo ponto.

5) Nas espacialidades da fase contemporânea, pode-se notar a ruptura da “grande comunidade” em duas, a Sutil e Santa Cruz como uma espécie de essência dos vínculos internos do grupo como um todo, que parece tender ao fechamento quando da incompatibilidade de interesses que evidentemente não são comuns. A ruptura ocorrida entre as comunidades se estende à cisão velada e não geográfica

entre os dois ramos ou subgrupos familiares que compõem Santa Cruz. A política quilombola, que chegou verticalmente ao local, ocasionou mais confusão que conflito. Assim, destoa-se a heterogeneidade de percepções na esfera individual e coletiva sobre a polêmica instaurada, pois de um lado verificou-se predominar o interesse no processo, de outro, a dúvida inquieta, pondo em jogo a própria identificação com a causa. Isso também será debatido no prosseguimento dos pontos.

Assim, portanto, considerou-se ser possível compreender a dinâmica territorial submetida aos processos de espacialização. A comunidade quilombola de Santa Cruz estava apresentando simultaneamente, práticas que se interconectam e configuram a realidade comunitária, as quais são provenientes de espacialidades em temporalidades distintas e que não se limitaram aos seus períodos históricos.

4.4 ESPACIALIDADES E INTERAÇÕES MÚLTIPLAS E COEXISTENTES EM SANTA CRUZ

A sincronia das espacialidades em suas diversas dimensões expõe a dinâmica rizomática (DELEUZE; GUATTARI, 1995) do espaço processo da comunidade quilombola de Santa Cruz. Neste processo, as inter-relações e interações decorrentes das distintas espacialidades, são inerentes à compreensão da condição territorial que caracteriza a realidade dos indivíduos comunitários.

Neste sentido, verificou-se que a interação social por meio da abordagem etnometodológica adotada como método nesta pesquisa, se mostrou apropriada para entender elementos das espacialidades que constituem esta conjuntura. Para isso, explanam-se espacialidades provenientes de vínculos com agentes e localidades externas, evidenciando assim, espacialidades laborais, matrimoniais, religiosas, festivas, dentre outras.

4.4.1 Espacialidades das uniões e laços afetivos

Como já abordado, constatou-se que a comunidade quilombola de Santa Cruz compõe-se predominantemente por redes de parentesco, porém, alguns integrantes da comunidade passaram a integrar o grupo comunitário, por meio de matrimônios e

relacionamentos afetivos com moradores. O ramo familiar “dos Batista” apresentou alguns relacionamentos com indivíduos externos, mas o ramo “dos Kapp” apresentou maior número de casos deste tipo, principalmente que envolviam indivíduos dos grupos imigrantes.

Identificou-se que o ramo familiar “dos Kapp” iniciou-se com o matrimônio de uma descendente do casal ancestral, Ana Júlia Gonçalves Kapp, com um russo-alemão da colônia do Lago. Ainda soube-se que Ana Júlia casou-se com Valdir Kapp e fixaram residência na comunidade quilombola de Santa Cruz. Bem como, que com o falecimento de Valdir, Ana Júlia morou com o filho Arnaldo até o ano de 2011, quando ela resolveu mudar-se para a casa de uma de suas filhas na colônia do Lago. Também, que Ana Júlia viveu no Lago por um ano, quando faleceu em 2012. E, que Telma, a filha com quem Ana Júlia morou, é uma dentre os 5 filhos que fixaram residência fora da comunidade⁵¹. Por fim que Telma Kapp Hauer estava casada com um russo-alemão da colônia do Lago, mesmo histórico de matrimônio que sua falecida mãe.

Em continuidade, que dos filhos de Ana Júlia e Valdir Kapp que são “de fora”, com exceção de Telma, outras 2 filhas são freiras, sendo que uma estava residindo em Ponta Grossa e outra em Tocantins. Ainda, de 2 filhos, um já falecido viveu em Ponta Grossa e outro estava vivendo na mesma cidade onde estava exercendo a profissão de advogado, inclusive já legalizando por usucapião parte das terras da comunidade deixadas por herança pelos seus pais a ele e seus irmãos.

Alda Kapp, uma dentre os 3 filhos residentes de Santa Cruz de Ana Júlia e Valdir, também casou-se com russo-alemão, o senhor Edson Schweider oriundo da colônia Quero-Quero. A filha do casal, Rosilda Schweider, moradora de Santa Cruz, como a mãe, casou-se com um russo-alemão de Quero-Quero, Vanderlei Schweider, o qual se constatou ter parentesco com o sogro.

Como já retratado nas informações da genealogia, os outros dois irmãos Kapp, Arnaldo e João, não se casaram. João teve um relacionamento passageiro com uma prima de distante grau, não moradora de Santa Cruz, do qual resultou um filho que residente em Goiás.

⁵¹ Os moradores que são considerados de fora ou externos, apesar de terem vivido por determinado tempo na comunidade, não estavam relacionados diretamente ao grupo (não se dá ênfase em seus designativos e características) porque não integram o grupo como reconhecidos enquanto quilombolas perante a política de regularização fundiária. No caso do senhor Aloísio Batista, havia a aceitação pelo grupo e o seu reconhecimento enquanto sujeito quilombola com direito às políticas públicas do programa, devido sua forte interação com a comunidade nas mais diversas práticas.

No ramo “dos Batista”, não houve até o período de realização desta pesquisa, nenhum casamento ou união com moradores das colônias de imigrantes, mas algumas uniões com indivíduos de fora da comunidade, como a própria moradora Marta Lúcia Batista que não era originalmente da comunidade, mas era casada com Nilson Batista, um dos 6 filhos falecidos de Alzira Batista Gonçalves e Damião Camargo Batista. Marta Lúcia e o falecido Nilson Batista, tiveram 10 filhos que não fixaram residência em Santa Cruz. Nilson Batista vivia junto de sua esposa em outras localidades. Marta Lúcia fixou-se na comunidade, após o falecimento do marido.

Ainda dentre os 6 filhos falecidos, Marisa Batista e o falecido esposo que não viveram na comunidade nos últimos anos de vida, deixaram terras para os filhos, onde estavam residindo 3 dos 7 filhos. Verificou-se que Paula, Magali e Ângela estavam residindo na mesma casa, em Santa Cruz e uma de suas irmãs, Angelina, já morou com elas na comunidade, porém, mudou-se para Ponta Grossa, onde cursou direito e estava atuando como advogada. Angelina demonstrou manter laços afetivos com os familiares e sempre estava presente na comunidade, tendo participação ativa nas atividades locais.

Deste ramo “dos Batista” também constatou-se a união de Evandro Batista com Josélia Roubé que era externa da comunidade. Ambos eram casados com outros indivíduos e possuem filhos das uniões anteriores, mas todos os filhos estavam residindo fora. A ex-mulher de Evandro e a filha do casal estavam vivendo em Ponta Grossa. Josélia que é originalmente de Ponta Grossa era casada com um quilombola da comunidade Sutil, onde ela residiu por alguns anos. O seu ex-marido ainda residia na Sutil e dos 2 filhos deste casal, Mirian também residia na comunidade do Sutil no período de realização desta pesquisa. O irmão de Mirian estava morando em Campo Largo. Mirian revelou importante atuação social na comunidade do Sutil, pois no papel de representante da associação de moradores, estava à frente das questões referentes à política quilombola. Na medida do possível, tem se envolvido em assuntos relacionados à questão quilombola da comunidade Santa Cruz, tendo em vista sua presença constante nesta comunidade pelo fato da mãe lá residir. Mirian foi entrevistada junto da mãe e do padrasto em uma ocasião. A rede de relações de Santa Cruz com o Sutil tem sido realizada com mais expressividade por Mirian.

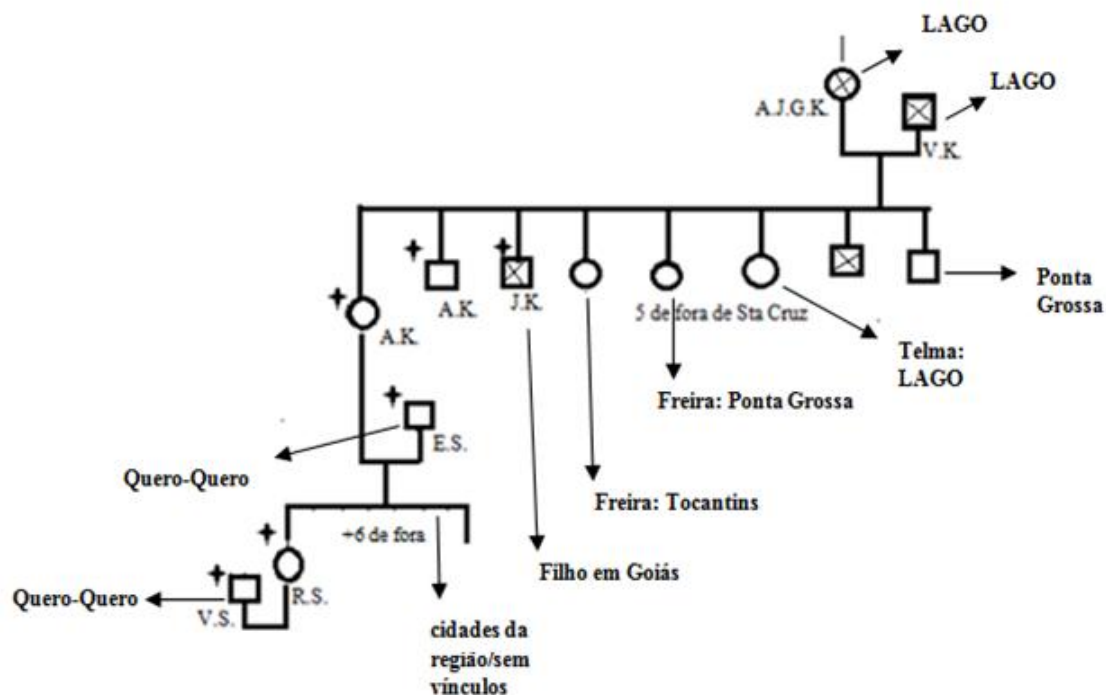
Aloísio, irmão de Evandro e o membro já citado residente em Ponta Grossa, era considerado quilombola dentro da política da regularização fundiária por sua expressiva atuação na comunidade. Sendo casado com Tereza Batista, o casal teve um filho, Júnior. Tereza já era original de Ponta Grossa e teve outros filhos de união anterior a Aloísio. Ela também exercia função relacionada à comunidade, pois como mãe de santo, seu terreiro era frequentado por alguns familiares de Aloísio.

Jean, outro irmão dentre os considerados quilombolas, morador da comunidade, também se casou com uma pessoa que não era da comunidade, Marali. A filha do casal, Tatiane, estava morando com os pais na comunidade.

Carlos, irmão de Evandro, Aloísio e Jean, assim como os irmãos, casou-se com Cátia, proveniente de Irati. Dos 3 filhos do casal, apenas Sirlei estava vivendo na comunidade com os pais, a qual, mais recentemente começou a se envolver nas práticas coletivas da comunidade. Os outros 2 filhos estavam morando em Ponta Grossa.

Outros dos 13 filhos de Alzira e Damião, não serão explanados porque alguns já faleceram, outros não residiam na comunidade há muitos anos, não tendo relações com a questão quilombola. Por meio das Figuras 5 e 6, pode-se visualizar a dinâmica das espacialidades de uniões e laços afetivos abordada:

FIGURA 5 – ESPACIALIDADES DE UNIÕES E LAÇOS AFETIVOS DO RAMO KAPP



FONTE: Dados da equipe projeto quilombola, 2011/2012.
Org.: A autora, 2015.

Notou-se que a maioria dos membros do ramo Kapp, inclusive entre os que estavam residindo na comunidade, mantinham vínculos de interação afetiva com indivíduos externos, principalmente das colônias de russo-alemães do entorno.

casos, buscavam serviços extra-comunidade em locais adjacentes a comunidade para complementar a renda. Uma das famílias não tinha área para desenvolver suas atividades, mas a arrendava de parentes, onde havia uma leiteria e também praticavam atividades agrícolas em parceria com outros familiares. Outra família que não possuía terras na comunidade tratava-se da que morava em Ponta Grossa, onde confirmaram sobreviver da renda arrecadada pelo restaurante incluso ao terreiro de candomblé e umbanda. Na busca de serviços em locais externos à comunidade, pode-se citar o caso de Sirlei que estava trabalhando no Golf Club que ficava a poucos metros de sua residência.

Dentre os moradores, 7 encontravam-se aposentados e desenvolviam pequenas atividades agropecuárias, mais voltadas à subsistência. Os outros membros ativos estavam trabalhando em suas propriedades com atividade pecuária (Foto 2), comercializando leite na região e na agricultura com cultivo de grãos como soja, milho, feijão. Também cultivavam pastagens de azevém, aveia, sorgo, pasto de verão para alimentação do gado.

FOTO 2 – CRIAÇÃO DE GADO LEITEIRO POR MEMBROS DA COMUNIDADE



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Em uma ocasião de realização de entrevistas, durante uma manhã, acompanhou-se um pouco da rotina de trabalho de Evandro Batista, onde se verificou mais minuciosamente as práticas laborais deste quilombola, conforme descrito em relatório de campo:

No terreno há uma garagem com paiol, servindo para abrigar o carro e guardar cereais e ferramentas. Ao lado, tem um galinheiro com aproximadamente 40 galinhas e 2 gansos. Logo acima tem um chiqueiro com dois porcos. Sr. Evandro tem ainda 3 vacas leiteiras. O leite tirado dessas é levado até a casa do irmão Carlos para ser vendido, pois este tem a leiteria. Para o trabalho na roça, mantém a criação de 3 cavalos. Existe ainda no local, um coxo utilizado para por alimentos aos animais, ao lado fica o potreiro onde as vacas e cavalos ficam soltos pastando. Próximo a casa, há a antiga residência do casal, com tamanho relativamente pequeno e hoje é utilizada como uma cozinha externa para eventuais dias em que há a morte de animais para o consumo. Evandro tem uma roça ao lado da casa com meio alqueire, neste utiliza a grade de arar com força animal. Planta feijão, milho e abóbora para o consumo e no inverno o pasto é semeado para ser utilizado na alimentação das vacas leiteiras. Atualmente Evandro não trabalha para fora, pois está encostado, antes disso trabalhava em Fazenda vizinha de um indivíduo de Ponta Grossa. Todavia, ainda desempenha a função de caseiro, cuidando da propriedade de um médico, que comprou na comunidade uma propriedade de 9 alqueires que era do Sr. Aloísio. A propriedade foi cercada com arame farpado e porteira, ainda não há construções erguidas, porém materiais construtivos já se fazem presentes no local. (DIÁRIO DE CAMPO DA EQUIPE PROJETO QUILOMBOLA, 2012).

Além destas práticas laborais, ainda destaca-se a atividade de atendimento em um bar dentro da propriedade de Otávio, realizada por ele e sua esposa. O bar era frequentado por moradores da comunidade e região. Também é importante destacar que as mulheres quilombolas em sua maioria, realizavam atividades caseiras. A esposa de Evandro demonstrou cuidado especial com o pomar e o jardim de sua residência como se visualiza na foto 3:

FOTO 3 – JARDIM E POMAR DE RESIDÊNCIA NA COMUNIDADE



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Constatou-se que algumas mulheres da comunidade estavam bem envolvidas com funções religiosas. E sobre a questão religiosa, um panorama heterogêneo se revelou a partir das espacialidades dos moradores, pois a comunidade se encontrava dividida em religiões afro-brasileiras, católica, evangélica e luterana, sendo que alguns participavam de 2 simultaneamente. Dentre as famílias, 6 apresentaram-se católicas, 2 luterano-católicas, 2 candomblecista/umbandista e católica, uma católico-evangélica.

Verificou-se que entre os membros do ramo “dos Kapp”, as quilombolas casadas com os russo-alemães frequentavam regularmente as práticas religiosas luteranas na colônia Quero-Quero, pois seus maridos eram luteranos, mas, também frequentavam eventos religiosos na capela católica da comunidade, porém, não exercendo função social ligada a esta capela.

Por meio das entrevistas, detectou-se que Tereza expressava um papel religioso que denota outra espacialidade⁵², pois a lalorixá (sacerdotisa/mãe de

⁵² Sobre esta espacialidade religiosa ver as contribuições de: KATAOKA, C. S.; TOMASI, T.; LÖWEN SAHR, C. L. Articulação entre terreiros e quilombos no município de Ponta Grossa - PR. *Acta Geografica*, v. 8, p. 130-134, 2014.

santo) relatou comandar a 10 anos a Sociedade Afro-Brasileira Cacique Pena Branca na cidade de Ponta Grossa. Alguns moradores se deslocavam da comunidade para participar das atividades desta religião, mas além dos que frequentavam para este fim, haviam os que, mesmo não seguindo as religiões afro-brasileiras, participavam de eventos beneficentes realizados no terreiro de Tereza e Aloísio, como feijoadas, entre outros. Não foi autorizado tirar fotos do terreiro.

A já falecida senhora Vânia, a época que estava viva e foi entrevistada, comentou que frequentava todas as atividades, tanto religiosas quanto assistenciais no terreiro do irmão e cunhada. Soube-se também, que foi através de sua participação em atividades voltadas para crianças carentes, como aos sábados que relataram servir sopas e atender crianças neste local, que Vânia conheceu o filho adotivo. Além de participar deste espaço religioso, ela também participava das atividades da capela católica na comunidade, inclusive desempenhando funções específicas. Vânia foi presidente da “Comissão da Capela”, na função de administradora financeira da capela e do pavilhão de eventos. Uma das atividades relacionadas ao pavilhão da qual Vânia era responsável, era a realização da festa do padroeiro que ocorre anualmente no mês de agosto.

Verificou-se que após o falecimento de Vânia, Marali assumiu o papel de maior destaque nas funções da capela. Marali estava desempenhando a função de ministra eucarística e responsável pelas atividades de celebração de cultos e orações/terços aos domingos quando não havia a presença de padres ou diáconos da Paróquia ao qual a capela vincula-se. Ela também estava atuando como catequista, realizando leitura litúrgica, como guardiã da chave e fazendo a limpeza da capela. Marali ainda empenhava-se na organização das festas do padroeiro. Tatiana, a filha de Marali e Jean, também realizava funções religiosas na capela, como a leitura litúrgica e auxiliava na organização de eventos como a festa do padroeiro⁵³. Jean, apesar de não ter cargo na “Comissão da Capela”, auxiliava

TOMASI, T.; LÖWEN SAHR, C. L. Espacialidade relacional quilombola: uma análise a partir da Comunidade de Santa Cruz - Ponta Grossa/PR. In: X Encontro Nacional da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, 2013, Campinas - SP. Geografias, Políticas Públicas e Dinâmicas Territoriais. Mato Grosso do Sul: UFGD, 2013.

⁵³ Sobre a festa do padroeiro, ver contribuição de:

ALVES, Tanize Tomasi. **Espacialidades, interações e redes sociais:** uma análise a partir da comunidade quilombola de Santa Cruz – Ponta Grossa/PR. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – Curso de Mestrado em Gestão do Território da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2013.

significativamente nas atividades da capela, principalmente na organização das festas do padroeiro, quando executava funções de serviços gerais relacionados ao pavilhão e a capela.

A partir dos relatos, soube-se que antes de Marali assumir a função de ministra eucarística, um representante dos Kapp tinha tal função, ou seja, Arnaldo Kapp. Conforme Arnaldo, este saiu de sua função porque a atividade de ministro exige renovação constante, sendo que, a cada 3 anos, outra pessoa deveria dispor-se a assumir. Desta forma, ele passou a auxiliar Marali nas funções de leitor litúrgico e catequista de crianças e adolescentes.

Presenciou-se um símbolo da interação religiosa na casa de Arnaldo, a capelinha de Nossa Senhora de Fátima (Foto 4). A espacialidade da capelinha revelou-se diária, pois a cada dia ela estava na casa de uma família, sendo que, no dia seguinte, esta família teria a obrigação de conduzi-la a casa da próxima família na rotatividade, mantendo a tradição. Junto da capelinha, percebeu-se a presença de uma bolsinha acoplada na porta, onde os moradores depositavam doações. Em um compartimento na capelinha, depositavam orações que junto das doações, que eram levadas à capela católica.

FOTO 4 – CAPELINHA DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA



FONTE: Acervo Projeto Quilombola, 2011.

Ainda constatou-se que outra pessoa que participava das funções religiosas era Cátia que também realizava leituras litúrgicas durante as missas da capela, além de cantar no coral, sendo que, ela era responsável por iniciar os cânticos durante as celebrações, tanto religiosas quanto festivas. Assim como os demais, também auxiliava na organização da festa do padroeiro. Seu esposo, Carlos, não desempenhava papéis relevantes na religião porque estava com a saúde debilitada.

Pelos relatos das entrevistas, também soube-se que Josélia e o marido Evandro também participavam das atividades religiosas da capela da comunidade, mas ele estava sempre mais envolvido nas funções do que ela, pois Josélia comentou ser evangélica, também sendo frequentadora dos espaços extra-comunidade, ligados a religião evangélica. Evandro estava exercendo a função o vice-presidente da “Comissão da Capela” e auxiliava na organização das festas do padroeiro.

Os entrevistados comentaram que todo o segundo domingo de cada mês, um padre do município de Ponta Grossa se deslocava até a capela da comunidade para rezar a missa. A Paróquia Espírito Santo, conhecida como Igreja São

Vendelino, seria responsável pela Capela de São Benedito, na comunidade quilombola de Sutil e da capela do Senhor Bom Jesus (Foto 5), na comunidade quilombola de Santa Cruz.

FOTO 5 – CAPELA DO SENHOR BOM JESUS



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Como se verificou, a capela situava-se no fim da estrada que adentrava a comunidade, sendo de madeira e segundo os moradores, teria aproximadamente 70 anos. Em agosto comemora-se na comunidade a festa do padroeiro ou de Bom Jesus. Na capela notou-se a presença de uma cruz, assim como na entrada da comunidade. Na cruz da capela constava grafado “Cristo, Caminho, Verdade, Vida, Santa Cruz”. As condições da capela estariam precárias conforme Marali, pois vinha sendo desgastada pela ação dos cupins e devido aos buracos existentes nas paredes e teto, muitos morcegos habitavam o seu interior. Próximo a Igreja verificou-se um pavilhão com bancos e mesas de madeira onde relataram serem realizadas as festividades, tanto as religiosas quanto outras.

Constatou-se ainda, que, além da comunidade, indivíduos de outras localidades próximas também frequentavam as celebrações e eventos da capela da comunidade. Esta era uma das práticas em que mais se evidenciavam as inter-

relações e interações sociais dos moradores de Santa Cruz com outros espaços. Também eram nessas ocasiões, principalmente nas festividades, que outros grupos sociais interagiam com os quilombolas desta comunidade.

Até o momento por meio das explanações das espacialidades diversas da comunidade, pode-se notar que as interações com os imigrantes russo-brancos se restringiam às inter-relações laborais com alguns indivíduos. Com a comunidade quilombola do Sutil, o vínculo apareceu mais pelo intermédio da Filha de Josélia que se articulava com os interesses em comum referente à política quilombola que envolvia as duas comunidades. Com os russo-alemães, as relações se reduziam aos laços criados pelos casamentos do ramo Kapp. Contudo, eram nos eventos religiosos e festivos que a interação com estes grupos externos se sobressaía.

Por meio de 3 acontecimentos, percebeu-se a interação de Santa Cruz com outros grupos. O primeiro foi a tradicional festa do padroeiro⁵⁴ que já revelava a interação desde a organização. Durante a organização, um grupo denominado de “tríduo” era responsável pelas novenas ocorridas durante 9 dias precedentes a festa, além de arrecadar prendas, brindes e doações. Este grupo era formado pelos membros da comissão e integrados às funções da capela. Já o grupo dos “festeiros” organizavam as demais atividades, como preparação de elementos da festa, como grupo musical, comidas, entre outros. Na realização do evento em 2011, o grupo festeiro contou com indivíduos do Tabuleiro, Sutil, do bairro Cará-Cará de Ponta Grossa, do Lago, Quero-Quero e da vila rural do Distrito de Guaragi (TOMASI ALVES, 2013).

Conforme os relatos dos moradores e da pesquisadora Tomasi Alves (2013), no dia do evento, a celebração principal ocorreu pela manhã, proferida pelo padre de Ponta Grossa, na sequência, por volta das 11 horas da manhã seguiram em procissão. A procissão não se prolongou, pois era simbólica e realizada apenas no espaço da comunidade de Santa Cruz. Nesta ocasião, a interação social se ampliava, pois os participantes dos outros grupos atuavam como cantores dos cânticos, realizavam orações e ajudavam com os andores dos santos. Além dos santos, carregavam a bandeira do Divino Espírito Santo. Após a procissão, retornam

⁵⁴ Não houve participação direta na festa do padroeiro por motivo de força maior, sendo, portanto, descrita conforme os relatos das entrevistas e através da pesquisa de observação direta realizada por Tomazi Alves (2013).

para a capela, onde o padre realizou a benção final e em seguida, todos se encaminharam para o almoço e festa no pavilhão (TOMASI ALVES, 2013).

O mesmo cenário de interação entre os distintos grupos, ocorreu durante a festa do pastel. Acompanhou-se por meio de participação e observação direta a festa do pastel que teve sua primeira edição no mês de maio de 2014 e não era vinculada a motivos religiosos, porém, os mesmos grupos participaram com a mesma intensidade que no evento religioso (Foto 6).

FOTO 6 – INTERAÇÃO NA ESPACIALIDADE FESTIVA EM SANTA CRUZ



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Esta festa teve como principal organizadora a filha de Cátia e Carlos, Sirlei, que passou a se envolver mais com os eventos da comunidade desde então. Houve divulgação antecipada por meio de cartazes na rodovia e panfletos que foram distribuídos nas localidades adjacentes.

Do mesmo modo que na festa do padroeiro, verificou-se que houve interação na organização, pois indivíduos externos auxiliaram na arrecadação de brindes para o bingo, além de comidas e bebidas. As mulheres da comunidade de Santa Cruz e algumas do Sutil e Tabuleiro ajudaram com a preparação dos pasteis, bolos, doces e outros alimentos. Já os homens da comunidade de Santa Cruz e

alguns do Tabuleiro, se encarregaram da preparação dos elementos da festa, como limpeza do pavilhão, iluminação e som para o baile (Foto 7), dentre outros.

FOTO 7 – BAILE DA FESTA DO PASTEL



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Confirmou-se que tradição religiosa vinculada às práticas católicas na comunidade é ancestral, destacando característica de tradição genuína⁵⁵ (HOBBSAWM, 2012), pois conforme aponta Hartung (2005), a celebração de missas em capela católica e as festividades religiosas já existiam desde o tempo da Fazenda Santa Cruz:

Uma pequena biografia do proprietário da fazenda, publicada em 1886 no principal jornal paranaense, recordava as missas realizadas todos os domingos na capela da Santa Cruz, quando senhores, escravos e “os povos das redondezas” recebiam os “sacramentos”. Além das missas dominicais,

⁵⁵ Retomando a noção de tradição em Hobsbawm (2012, p. 12), ele destaca que não se deve confundir a adaptabilidade da tradição genuína com a tradição inventada, pois a tradição genuína é baseada nos costumes e neste sentido Hobsbawm (2012) destaca a diferença entre costume e tradição enfocando costume como algo vigente nas ditas sociedades “tradicionais”. Desta forma este historiador aponta que a tradição, seja ela forjada ou real, é fundamentada pela característica da invariabilidade e seu caráter histórico impõe práticas fixas. Já o costume nas sociedades tradicionais não é invariável, e sua dupla função, de motor e volante, não impede inovações, desde que até certo ponto estejam tolhidas pela exigência de que devem parecer compatíveis ou idênticas ao precedente.

em certas épocas do ano na Santa Cruz realizavam-se “festas religiosas mais solenes (HARTUNG, 2005, p. 158).

Outro acontecimento relevante sobre as espacialidades religiosas diz respeito a um local denominado de Gruta de Nossa Senhora Aparecida (Foto 8), que se situava na estradinha de acesso à localidade do Tabuleiro, próxima à comunidade de Santa Cruz.

FOTO 8 – GRUTA DE NOSSA SENHORA DE APARECIDA



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Evandro acompanhou a visita à gruta e explicou os elementos que compunham o local. Conforme este entrevistado, a gruta servia como um espaço de orações e celebrações de missas que em ocasiões esporádicas. Também eram celebradas pelo padre de Ponta Grossa. No local existia um altar com a imagem de Nossa Senhora de Aparecida (Foto 9) e bancos dispostos à sua frente, mas o que mais chamou atenção foi um símbolo presente neste espaço, na forma de uma pirâmide (Foto 10) com o nome das 3 comunidade: Santa Cruz, Sutil e Tabuleiro, uma em cada lado da estrutura.

Evandro comentou que o significado do símbolo remetia a uma conotação de interação entre as localidades, pois o Tabuleiro situava-se entre as duas

comunidades quilombolas (alguns quilômetros aos fundos do território que compreendia as duas comunidades). Ele ainda afirmou: “aqui é um lugar de encontro prá rezá das 3 comunidade” (EVANDRO BATISTA, 2014).

FOTOS 9 E 10 – ALTAR E PIRÂMIDE DA GRUTA



FONTE: Arquivo próprio da autora, 2014.

Outras espacialidades que ocorreram concomitantes às já retratadas, foram referentes à educação e busca de outros serviços extra-comunidade. Sobre a educação, as poucas crianças quilombolas de Santa Cruz frequentavam a escola do bairro Cará-Cará, na saída de Ponta Grossa sentido a Palmeira. Os moradores na faixa etária criança/adolescente eram:

- 3 netas de Marta Lúcia, criadas por ela após o falecimento de sua filha, mãe das crianças;
- 2 netos de Otávio;
- 2 crianças de Rosilda;
- e Tatiane, filha adolescente de Marali e Jean.

Conforme os entrevistados, até os anos 1990, as crianças de Santa Cruz, do Sutil e de outras localidades próximas, estudavam na escola rural que ainda existia e ficava do outro lado da rodovia, logo em frente à comunidade. Esta escola foi inaugurada em 1958 como contaram os moradores, mas foi fechada nos anos 1990. Nesta escola rural, há anos atrás, os filhos dos russo-brancos frequentavam as aulas em horários distintos aos afro-descendentes para não haver interação entre os distintos grupos étnicos. Esta realidade só começou a mudar em meados dos anos 1980 segundo Arnaldo e Vânia. No período de realização desta pesquisa, verificou-

se que as crianças e adolescentes apanhavam o ônibus escolar que os levava à Ponta Grossa, na beira do asfalto em frente à comunidade.

Em relação aos meios de transporte, além da condução escolar, a maioria dos moradores possuía veículo automóvel e quando necessitavam de recursos como alimentos industrializados, atendimento médico, compra de vestuário e outros produtos de consumo, deslocavam-se até Ponta Grossa ou Palmeira. Os que não possuem veículo, como é o caso de Marta Lúcia, tomavam o transporte intermunicipal que também passava em frente à comunidade.

Considerando as espacialidades e interações apresentadas, pôde-se constatar que o ramo familiar “dos Batista” estava muito mais envolvido nas práticas comunitárias que o outro ramo de seus parentes. Este contexto ficou mais evidente tanto nas espacialidades laborais quanto religiosas quando os Batista assumiam mais as funções sociais e estavam mais envolvidos com o cotidiano da comunidade.

A partir das espacialidades do ramo “dos Kapp”, entende-se que desde a união precursora entre uma quilombola e um russo-alemão, estes indivíduos foram induzidos às novas espacialidades, ou seja, com localidades e interação com agentes externos, porém, o que se revelou com este encadeamento, foi o distanciamento destes moradores com a comunidade Santa Cruz. Assim, pode-se definir que existiam duas formas de interações decorrentes das múltiplas espacialidades na comunidade: a interação fraca, dos que sofreram influências externas, e, a interação forte, dos membros mais conectados com as práticas coletivas. Desta maneira, segue-se na compreensão da interação em relação à política de regularização das terras quilombolas, onde se notará os reflexos desta conjuntura.

5 A POLÍTICA DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA: COESÃO/COAÇÃO, IDENTIDADE/IDENTIFICAÇÃO

Por um lado, a política de regularização fundiária⁵⁶ destinada aos povos e comunidades quilombolas representa a conquista e a garantia de um direito que historicamente lhes pertence: à terra. Por outro lado, a execução do instrumento tem revelado disfunções ocasionadas pela conduta impositiva com que seu conteúdo é apresentado aos quilombolas. Esse contexto é complexo, pois não se refere apenas à política em si, mas aos mecanismos distintos de aplicação da proposta.

Em tais mecanismos se desconsidera a heterogeneidade comunitária e isso já faz parte da própria proposta da política, a qual propala a promoção da igualdade étnico/racial. Todavia, de uma conotação positiva vinculada a igualdade, que estaria relacionada à garantia de respeito à diversidade cultural e identitária, o que tem ocorrido denota o oposto. Esta igualdade tem se disseminado no sentido de tratar estes povos enquanto homogêneos em relação às distintas dimensões de suas vidas, tornando a ideia de comunidade estática e unívoca. Assim, se concebe uma proposta verticalizada, em que não se preocupa com a diversidade dos espaços comunitários e que, mais que benefícios, tem gerado confusão e discordâncias entre os sujeitos por ela atendidos.

Partindo dessas premissas, para análise do contexto de aplicabilidade da política de regularização fundiária em uma comunidade, é fundamental discorrer sobre os conteúdos da proposta e os meios de execução, bem como, a condição da realidade comunitária, que, através da heterogeneidade verificada nas espacialidades, demonstra que existe um descompasso entre a política e os indivíduos e o grupo. A própria análise desta condição, acusa a existência da multiterritorialidade.

⁵⁶ Conforme a Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (SEPPIR), a legislação existente no ordenamento jurídico brasileiro assegura os direitos das comunidades quilombolas e os procedimentos administrativos para a regularização fundiária e acesso às políticas públicas implementados pelos órgãos governamentais. Essa legislação está balizada no Artigo 68º, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, e nos artigos nº 215 e nº 216, ambos da Constituição Federal de 1988, na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no Decreto nº 4.887/2003, na Instrução Normativa nº 49 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/ Ministério do Desenvolvimento Agrário), nas Portarias nº 127 e nº 342 de 2008, e na Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98/2007 (SEPPIR, 2003, p.9).

5.1 OS CONTEÚDOS DOS DISPOSITIVOS JURÍDICOS DA QUESTÃO QUILOMBOLA

A concepção de quilombo do período colonial persiste no imaginário do senso comum devido à perpetuação da narrativa consagrada pela historiografia clássica, a qual reproduz a ideia de mobilização interpretada pela fuga e da resistência pelo confronto violento. Todavia, o conceito do período colonial não condiz com a noção de quilombo da atualidade.

Com a mobilização histórica do Movimento Negro⁵⁷ em prol de suas reivindicações, a noção de quilombo e grupos quilombolas seguiu um rumo relacionado a um conteúdo político, atrelado aos conteúdos dos povos e comunidades tradicionais. Contudo, apesar da evolução no processo de interpretação e concepção de quilombo e quilombolas, o percurso de definição do conceito não foi linear.

O conceito era ligado diretamente à fuga de coletividade de escravos, levando ao entendimento de que os quilombos eram encarados como focos marginalizados que deveriam ser combatidos. Por óbvio que tal conceito não reflete a realidade e muito menos se faz suficiente para os debates, acadêmico e político da atualidade, demonstrando a necessidade de uma conceituação contemporânea que se sucedeu com o advento da promulgação da Constituição Federal de 1988. Consta no conteúdo de seu art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que “aos remanescentes dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988).

Verifica-se que o direito à propriedade das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo é algo relativamente recente no ordenamento jurídico brasileiro:

[...] um silêncio de um século é então rompido em 1988. A população negra brasileira – sua existência e persistência – foi, naquele momento, reconhecida e reafirmada, em vez de ser subsumida na idéia de embranquecimento do país, tão propalada nas primeiras décadas do século

⁵⁷ O conjunto de ações que marcaram o Movimento Negro no Brasil envolve o processo histórico de resistência, mobilização e atuação política desde os primeiros grupos à contemporaneidade. Neste cenário, destacou-se a Frente Negra Brasileira, oriunda das primeiras décadas do século XX, e, de seu desenvolvimento, culminou a atuação do Movimento Negro Unificado e outras associações provenientes deste processo. Sobre esta trajetória, ver: COSTA, Sérgio (2006), Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo, Belo Horizonte, UFMG.

XX pela teoria da mestiçagem, que norteou o pensamento social brasileiro e as políticas públicas ao longo de todo o século. (LEITE, 2008, p. 970).

Conforme Leite (2008), o dispositivo constitucional despontou como resultado das mobilizações do Movimento Negro ocorridas durante todo século XX. Até então, as comunidades quilombolas eram simplesmente ignoradas pelo poder público, como bem caracterizado por Treccani (2006, p. 1):

Durante séculos as comunidades remanescentes de quilombo permaneceram cercadas da “invisibilidade”, à qual tinham sido relegadas pela historiografia oficial. Se no passado esta invisibilidade era uma forma de proteção contra as ameaças externas, hoje milhares de comunidades negras não só desejam sair do antigo isolamento, como querem o reconhecimento de seus direitos territoriais e de seus valores culturais. Um século após a abolição formal da escravidão, os quilombos perderam a invisibilidade jurídica e conquistaram o direito a uma existência legal.

Dados históricos revelam que, mesmo diante de um vagaroso processo de libertação dos escravos, o acesso a terra sempre lhes foi negado pela legislação vigente, que considerava como crime sua ocupação, sendo que, a luta das comunidades remanescentes de quilombo por seus territórios é apontada por Treccani (2006) como o maior fato jurídico dos últimos quinze anos Brasil⁵⁸. Para ele, esta mobilização política emerge num contexto no qual os negros resistem às medidas administrativas e políticas de negação de seus direitos.

Como exposto nas reflexões, o conteúdo voltado aos grupos étnicos oriundo da Constituição de 1988, representou uma nova fase de reconhecimento e garantia de direitos para os quilombolas, no entanto, ante a dificuldade de se chegar a uma conclusão acerca da expressão “remanescentes das comunidades de quilombos”, viu-se o surgimento de um entrave conceitual que impossibilitou a aplicabilidade imediata da norma constitucional transitória, fazendo com que fosse essencial uma regulamentação.

O conteúdo proposto na Constituição de 1988, como perceptível, não trouxe definição alguma. Ao contrário, gerou diversas controvérsias ao redor do termo “remanescente de quilombo”, tornando imprescindível o desenvolvimento de uma acepção de forma a obter-se a eficácia jurídica da norma constitucionalmente prevista.

⁵⁸ Baseado no ano de 2006.

Tal polêmica se consubstanciou no entendimento de que, a terminologia “remanescentes”, remete à:

[...] noção de resíduo, de algo que já se foi e do qual sobraram apenas algumas lembranças. Esse termo não corresponde à maneira que os próprios grupos utilizavam para se autodenominar, nem tão pouco ao conceito empregado pela Antropologia e pela História. (COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT), 2010, p.6).

Destarte, com o desígnio de orientar a aplicação do art. 68 do ADCT, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) divulgou, em 1994, um documento contestando o uso do termo, o qual foi elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais onde se encontravam concepções sobre a definição de “remanescente de quilombo” (CPT, 2010). Sobre o documento, a CPT (2010) destaca que:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (CPT, 2010, p.7)

De acordo com este julgamento, a característica máxima de um quilombo deixou de ser o isolamento e a fuga, dando lugar à resistência e autonomia, transmitindo a ideia de que foi um momento transitório da transformação da condição de escravo para a de pessoa livre. Desta forma, restou demonstrado que, o enquadramento de uma comunidade como quilombola depende mais do modo como aquele grupo se define do que da elaboração de provas ligando-os a um passado de rebelião e isolamento. (CPT, 2010).

Deste modo, foi editado pelo Presidente da República, na época Luiz Inácio Lula da Silva, com base nas prerrogativas previstas no art. 84, IV e VI, “a”, da Constituição Federal, o decreto 4.887/2003, a fim de regulamentar o procedimento e as atribuições das entidades responsáveis pela titulação dessas terras (SEPPIR, 2003). Neste instrumento que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o instrumento de autodefinição ganhou

destaque após a rediscussão conceitual de remanescentes de quilombo (SEPPIR, 2003).

O reconhecimento do direito de propriedade a uma categoria étnica coletiva⁵⁹, as comunidades quilombolas, foi uma das inovações apresentadas pelo art. 68 do ADCT⁶⁰ no plano jurídico/político nacional, conforme Benatti (2003). Para este autor, trata-se de:

Um outro conceito de propriedade: a propriedade privada rural comum". Temos aqui três elementos constitutivos complementares e inseparáveis: a) uma relação de filiação histórica pré-constituída (não se trata de qualquer pessoa, são "remanescentes"); b) organizados de maneira coletiva ("das comunidades", temos aqui uma identidade coletiva não apropriável individualmente); c) têm em comum um acontecimento histórico ("quilombos") (BENATTI, 2003, p.204).

Em relação ao decreto nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003), em seu texto encontra-se a revisão da conceituação jurídica de comunidades remanescentes de quilombos, conforme o art. 2º:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Também referenciado no mesmo decreto, o órgão administrativo competente e responsável pelo procedimento de titulação das terras a aqueles pertencentes, neste caso, é o INCRA, em concorrência com os Estados, Distrito Federal e Municípios, conforme explanado no art. 3º do referido Decreto.

Observa-se que a questão de território, em todos os dispositivos voltados aos quilombolas, segue a lógica da sua definição nos textos dos instrumentos legais dos povos e comunidades tradicionais. Neste sentido, evidencia-se inicialmente, uma conotação de usos da terra no sentido funcional do termo, atrelados ao sentido de dominação e posse da terra apenas enquanto um bem material, e em sua revisão, no decreto nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003), as "relações territoriais específicas" de que trata, não apresenta conteúdo detalhado, sendo superficial e não alterando em nada o seu entendimento.

⁵⁹ Verificar contribuição de: PAULA, Matheus Miranda de. **A questão jurídica da titulação de terras remanescentes de quilombos no Brasil**: o caso da comunidade quilombola Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). Trabalho de Conclusão de Curso. (Bacharelado em Direito) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2012.

⁶⁰ Brasil (1988)

Quanto ao avanço relacionado a questão identitária, segue a noção de identidade étnica e vínculo com um território, mas a partir de uma visão de identidade proveniente do Estado. O conteúdo estatal pressupõe que esta identidade, por meio de elementos tradicionais, é homogênea.

Sobre a questão identitária no processo de regularização fundiária, como consta nos dispositivos legais, cabe à Fundação Cultural Palmares, em representação ao Ministério da Cultura, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, com o objetivo de **preservar a identidade cultural destas comunidades**, bem como subsidiar os trabalhos técnicos nelas realizados, conforme Decreto 4.887/2003 (BRASIL, 2003, grifos da autora). A partir deste argumento, levantou-se o seguinte questionamento: se eles realmente se identificavam? Que identidade seria esta, uma identidade resultante de um processo de identificação? Como estava ocorrendo este processo?

Tais questionamentos não decorreram de um sentimento de desaprovação pelas conquistas alcançadas com a política quilombola, pelo contrário, tendo como intuito contribuir com seu aperfeiçoamento para que sua efetividade seja concretizada, em razão do moroso processo de titulação das terras. Mas a crítica mais contundente neste sentido residiu no fato da política não ser horizontal, isto é, haver o predomínio da imposição de critérios de identificação em relação à proposta, e, diálogo simplório e superficial com os indivíduos mais interessados no objeto.

Outra observação relevante sobre a progressão das políticas territoriais aos grupos étnicos remeteu ao que já fora exposto sobre a PNPCT, ou seja, mesmo com avanços em sua elaboração, seguem o discurso da modernização e, portanto, são políticas questionáveis, tendo em vista a desvalorização de realidades locais no cenário rural do país, como aponta Montenegro (2012).

Conforme Fundação Cultural Palmares (2015), existem 2.197 comunidades quilombolas reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro. Destas, 2.040 são certificadas pela Fundação Cultural Palmares, sendo que, 63% estão situadas na região Nordeste. Ainda, até o último semestre de 2013, eram contabilizados 1.229 processos em andamento para titulação de terras no INCRA e 207 comunidades já devidamente tituladas, perfazendo uma área total de 995,1 mil hectares, de forma a beneficiar 12.906 famílias (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2015, s.p.).

Ainda, conforme os relatórios da Fundação Cultural Palmares que indicam a existência de cerca de 250.000 famílias enquadradas como remanescentes de quilombos, entre rurais e urbanos, o que demonstra o quanto ainda se está longe de atingir uma margem satisfatória de regularizações.

No Estado do Paraná, das 36 comunidades reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares, nenhuma até o momento desta pesquisa havia recebido o título de suas terras (INCRA, 2015, s.p.). A comunidade Paiol de Telha-Fundão, situada na região de Guarapuava, é a única que está em fase avançada do processo (INCRA, 2015, s.p.).

5.2 DISSONÂNCIA SOBRE A POLÍTICA QUILOMBOLA DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

A regularização fundiária de terras remanescentes de quilombo no Paraná é, via de regra, executada pelo INCRA, por regulamentação do Decreto 4.887/2003 e, atualmente, pela Instrução Normativa nº 57/2000.

Tal feito é concretizado mediante processo administrativo, iniciado de ofício ou a requerimento da comunidade interessada, em parceria com os Institutos de Terra Estaduais e com assistência dos Ministérios Públicos e da Fundação Cultural Palmares.

O primeiro passo na direção da aquisição da propriedade das terras historicamente ocupadas requer que seja fundada uma associação de moradores, em cada uma das comunidades interessadas, com a finalidade de criar uma pessoa jurídica única que pratique os atos processuais em nome de toda a coletividade. Em seguida, a comunidade que se identifique como “remanescente quilombola” deve se registrar junto à Fundação Cultural Palmares, recebendo neste ato, uma certidão de autorreconhecimento, conforme preconizado pelo § 4º, do art. 3º do referido decreto e reforçado pelo parágrafo único do art. 6º da Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA. A partir de então, dá-se início aos trâmites, que são divididos em diversas etapas.

Após o protocolo do processo administrativo junto ao INCRA, passa-se à elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), que nada mais é que a identificação da comunidade e delimitação das terras, realizadas por equipes especializadas. (INSTRUÇÃO NORMATIVA 57 INCRA, 2009). É importante

apontar que o estudo e a definição da terra reivindicada devem ser precedidos de reuniões com a comunidade e um grupo técnico interdisciplinar, ocasião em que são apresentados àquelas os procedimentos que serão adotados.

Após a aprovação do RTID pela instância competente, prossegue-se com as demais etapas que são orientadas pelo instrumento normativo. Após todas as etapas do processo, quando for o caso, ocorrerá a desintrusão, mediante desapropriação do território ou reassentamento das famílias de agricultores que preencherem os requisitos previstos na legislação Agrária. Em relação ao título outorgado às comunidades quilombolas, este será coletivo e pro indiviso, além de transmitido gratuitamente em nome da associação representante da comunidade quilombola.

Ainda, tem como características, a inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade e deverá ser registrado perante o serviço registral da comarca à qual o território faça parte.

A comunidade quilombola de Santa Cruz foi reconhecida e certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2005 e a abertura do processo de regularização fundiária iniciado em 2008, conforme consta no documento do anexo 2, apresentado pelos moradores. O registro da Associação da Comunidade Negra Rural de Santa Cruz data do ano de 2007, conforme o documento do anexo 3, também apresentado pelos quilombolas. O início da fase preliminar do processo com o RTID se deu a partir de 2011, pois se acompanhou este momento no início da pesquisa. Como abordado, são realizadas reuniões com a comunidade e um grupo técnico interdisciplinar para apresentação dos procedimentos que serão adotados em relação ao processo. No início da realização da pesquisa na comunidade, em 2011, acompanhou-se a reunião de apresentação do processo e do RTID. No mesmo momento também ocorriam as decisões referentes ao início deste processo. Ressalta-se que, integrado às investigações desta pesquisa, acompanhou-se o trabalho de pesquisadores da UEPG que eram responsáveis pelos levantamentos para produção do Relatório.

No encontro coletivo com os moradores da comunidade, foi possível perceber a dissonância entre as decisões que precisavam ser tomadas pelo grupo a respeito da questão fundiária. Na ocasião, a presença de Aloísio Batista, que na época tinha função de presidente da associação da comunidade e era considerado liderança na questão quilombola, bem como, da presença de um funcionário do INCRA, foram

cruciais nas decisões finais no sentido de influenciar mesmo que, indiretamente, a partir de suas colocações, as posturas individuais que cederam ao grupo como um todo. Cabe ressaltar que nestes processos de regularização de terras das comunidades tradicionais, somente as aprovações com a decisão unânime do grupo determinam as consequências de tal procedimento, pois como já fora exposto, uma vez regularizadas, as terras passarão a ser um bem coletivo e jamais poderão ser vendidas ou utilizadas para outros fins que não os estabelecidos pela regulação desta política, o que configura para os próprios moradores - conforme entrevistas, uma fixação imposta e negativa.

Apesar das circunstâncias observadas na reunião, onde as decisões foram favoráveis ao processo de regularização, nas entrevistas individuais realizadas com todas as famílias, as opiniões particulares ora mostravam-se indecisas, ora relutantes. O ramo familiar “dos Kapp” percebeu que precisava analisar melhor o caso, visto que, muitos destes investigavam outros meios de regularização, como a usucapião das terras. Desta forma, puderam-se perceber distintas percepções e interesses decorrentes deste contexto no seio da comunidade. Como as decisões coletivamente tomadas foram a favor da regularização, o processo foi aberto.

Pouco tempo depois, em outras visitas realizadas (2012) à comunidade, Paula (2012) verificou averiguou a seguinte situação:

Dentro do território, o solo é dividido em propriedades individuais. Conforme um dos moradores entrevistados, cada porção individualizada mede aproximadamente meio alqueire, excetuando-se a família Kapp, que é detentora de uma área maior. Não há conflito em relação a esta divisão. Os próprios moradores justificam essa postura com a fundamentação de se tratar de uma sociedade monoparental, além do fato de essas divisões terem sido pacificadas com o decorrer do tempo [...] No advento da petição da emissão da certificação de auto-reconhecimento, fornecida pela Fundação Palmares, houve uma espécie de acordo coletivo entre todos os moradores, os quais decidiram por unanimidade, receber a denominação de “Comunidade Quilombola”. Todavia, no decorrer do tempo, algumas dúvidas foram surgindo, principalmente no que concerne à regularização fundiária promovida pelo INCRA, especialmente em relação à lentidão com que esta se desenvolve. [...] À época da certificação, os ânimos dos moradores da Santa Cruz estavam em alta, pois acreditavam que aquele ato seria um importante passo em direção à propriedade definitiva das terras ocupadas por eles. No entanto, sete anos se passaram desde esse acontecimento e a situação da comunidade continua imutável subsistindo apenas o sentimento de expectativa. Dentro deste contexto, algumas famílias de moradores da comunidade afirmam ter regularizado seu pedaço de terra via Usucapião, fato que as torna parcialmente contra ao processo de regularização fundiária oferecido pelo INCRA, pelo simples motivo de considerarem formalizada sua propriedade. Destaca-se que o acesso aos documentos que comprovam a procedência da Ação de Usucapião, bem como a

consequente aquisição da propriedade, não nos foi permitido. As famílias que asseguram ter adquirido a propriedade por este meio se recusaram à mostrar tais documentos e, portanto, não se pode teorizar à respeito, haja vista que trata-se, até agora, apenas de uma hipótese não comprovada (PAULA, 2012, p.51-53).

Pelos 3 anos que acompanhou-se o prosseguimento das questões referentes ao processo de regularização na comunidade, o descompasso persistiu, porém, com a análise comparativa realizada em 2014 sobre a situação, outros elementos revelaram-se, como será explanado na sequência.

5.2.1 Funções da associação e o papel do líder

O papel de liderança na representação da política quilombola tem se mostrado fundamental, inclusive como elemento de identificação para a comunidade. Em 2011, como apresentado, Aloísio, membro do ramo Batista que estava residindo em Ponta Grossa, era presidente da associação e estava à frente de todas as situações condizentes com a política quilombola em Santa Cruz. Bem articulado e referência pelo trabalho desenvolvido com a esposa em seu terreiro, respondia pelos demais.

Entretanto, no ano de 2013, o papel de representante e líder de Aloísio foi substituído. Pelas entrevistas realizadas em 2014, constatou-se que os moradores de Santa Cruz, dos dois ramos familiares, sentiam mais necessidade da figura deste representante estar constantemente na comunidade, mas ele não tinha condições de manter-se presente diariamente ou a maior parte de seu tempo devido ao fato de residir na área urbana e Ponta Grossa e outros motivos relacionados a aspectos particulares.

Outro motivo relatado em entrevista pelos moradores relaciona-se à chegada do projeto “Casa Quilombola”, promovido pela Companhia de Habitação do Paraná (COHAPAR), o qual está vinculado ao Programa do Governo Federal “Brasil Quilombola”. Conforme relatos, em 2013, agentes estatais realizaram cadastramento dos moradores reconhecidos quilombolas da comunidade de Santa Cruz e que ainda não tinham sido beneficiados em momento anterior que o programa habitacional já havia sido realizado no local. Porém, informaram alguns moradores que este cadastramento não foi muito bem detalhado pelos agentes públicos. Alguns moradores de Santa Cruz participaram das reuniões realizadas em agosto e

setembro de 2013 na comunidade do Sutil, onde os agentes estiveram realizando cadastramento das famílias da segunda comunidade.

Apesar de os moradores de Santa Cruz já terem sido informados sobre a política pública através do presidente e participarem como observadores das reuniões do Sutil, as discussões sobre o programa não foram organizadas coletivamente em Santa Cruz pelos agentes públicos, o que ocasionou divergências nesta comunidade. As divergências foram em torno da discussão sobre a inclusão de alguns indivíduos no programa habitacional, pois estes deveriam ser considerados quilombolas para receber o benefício, e uma vez incluídos na identificação do grupo, participariam de todas as demais eventualidades atreladas à questão quilombola de Santa Cruz. Destaca-se que para ser quilombola na definição vigente, o aspecto de autoatribuição é fundamental, mas não basta simplesmente o sujeito se autodenominar quilombola para tal, caso o sujeito seja externo ao grupo, deve apresentar atributos de identificação com o grupo, ou seja, estar ligado aos elementos culturais que os caracterizam enquanto quilombolas, além de ser aceito por eles.

Sobre a divergência na aceitação de indivíduos ao grupo, 2 pessoas estavam sendo motivos do dissenso. Tratava-se de um caseiro de fazenda vizinha e de um senhor da localidade Tabuleiro. Ambos possuíam vínculos de amizade com alguns moradores, principalmente por interações laborais, pois trabalhavam junto com alguns quilombolas em propriedades da região. Embora possuísem tais vínculos, a maioria dos moradores não compreendia o porquê inclusão destes no grupo. Porém, um indivíduo, o senhor Nelson, morador do Tabuleiro, conseguiu a aprovação da comunidade e foi inserido ao programa habitacional, pois conforme uma entrevistada, ele “participa bem” (há o quesito identificação) na rotina de Santa Cruz.

Com o contexto atribulado e simultâneo à troca de representatividade, os moradores se reuniram para decidir os rumos da associação e do novo presidente. Segundo os entrevistados, esta reunião foi indicada pelo governo (por alguns, isso partiu da Federação dos Quilombolas do Paraná). A partir dos relatos de alguns entrevistados, esta reunião foi um tanto tumultuada, pois os moradores apresentavam-se indecisos sobre quem seria escolhido para ocupar o cargo. Evandro assumiu a presidência e ao que parece, por meio da análise das últimas entrevistas, os ânimos em relação ao processo estavam mais apaziguados, apesar

de ainda não haver pleno consenso. Eloir (filho de Carlos e Cátia) que residia em Ponta Grossa assumiu a vice-presidência que antes era função da falecida Vânia.

Outro detalhe que surgiu em uma entrevista realizada com Evandro e sua esposa Josélia, foi que, esta moradora, mesmo sendo de origem externa à comunidade (só se integrou ao quilombo Santa Cruz após seu casamento com Evandro), foi aprovada para assumir um cargo de representação da comunidade na Federação dos Quilombolas do Paraná.

Notou-se que as funções relacionadas à causa quilombola em Santa Cruz, estiveram sempre representadas pelos Batista, mesmo no quadro de representação anterior, os quais demonstraram ser sempre mais envolvidos com a questão.

5.3 A COESÃO/COAÇÃO DA AÇÃO ESTATAL

Outros relatos surgidos nas entrevistas individuais revelaram o descontentamento com o modo com os quais os órgãos competentes dialogavam as questões sobre a política quilombola com o grupo. Em uma das entrevistas, uma moradora destacou que os quilombolas mal compreendiam sua situação política, pois os representantes do Estado não estabeleceram um diálogo aproximado, de exposição detalhada e até mesmo didática para todos os membros, o que ocasionou em confusões que permanecia sobre o que de fato seria ser um indivíduo quilombola. Esta entrevistada ainda observou que, devido a alguns equívocos sobre a exposição de fatos sobre a questão, alguns moradores passaram a sentir-se confusos em relação à descendência de ex-escravos, o que já tinha sido constatado em entrevista de 2011, onde a familiar de um morador entrevistado expressou tal confusão, conforme já fora retratado em momento anterior deste trabalho.

Em uma das ocasiões de visita em 2014 à comunidade, foram entrevistados, Evandro, já na condição de presidente da associação, e Mirian, filha de Josélia e representante da comunidade do Sutil, dentre outros, onde foram tratadas algumas questões pontuais sobre a ação estatal na inserção da política quilombola na comunidade.

Verificou-se que Mirian, como já retratado, mantinha inter-relação constante entre as duas comunidades quilombolas, pois vivia no Sutil, mas visitava com grande frequência a mãe e o padrasto em Santa Cruz. Ela também era figura de liderança na comunidade do Sutil, pois exercia a função de secretária da associação

nesta comunidade, além de ser bem articulada e envolvida com as questões políticas de ambas as comunidades. Desta forma, relatou que a situação na comunidade do Sutil em relação à dissonância de percepções sobre a proposta da regularização fundiária, se assemelhava à situação de Santa Cruz, pois afirmou que os indivíduos também estavam desorientados e divididos⁶¹.

Mirian destacou que seria necessário ter um “apoio” à ação estatal, que segundo ela, poderia ser por meio da universidade, sendo que, sobre o “apoio” ela se referia a uma ação educativa, didática, com uma linguagem que atingisse a todos. Para ela, isso seria fundamental, em razão de que determinados agentes estatais propagam:

[...] uma ideia errada de questão de cor. Também não teve esclarecimentos no Sutil e aqui (*referindo-se a Santa Cruz*) do Incra sobre o processo, só quando montaram a associação e olha lá (MIRIAN, 2014, grifos da autora).

Sobre o problema, os entrevistados ainda relataram que os moradores de ambas as comunidades não estavam entendendo bem os propósitos da regularização fundiária, que sobre a questão do usufruto coletivo após titulação, não ficou claro para eles o objetivo de tal intenção do governo, além de conflitos existentes após a inserção da política nas comunidades referentes à questão da cor. Elas alegaram que agentes do Estado, não só na figura de pessoas específicas que teriam visitado mais atualmente as comunidades, mas desde os tempos dos primeiros representantes do Estado que dialogaram sobre o reconhecimento, já houve a má aplicabilidade da definição. Pela exposição das ideias, neste momento da entrevista, a análise realizada seria de que, num primeiro momento, tais agentes chegaram às comunidades, no ano de 2005, com posicionamento autoritário, mesmo que indiretamente, isto é, na tentativa de fazê-los compreender que “deveriam” se autoreconhecer quilombolas, “enfiaram goela abaixo” a ideia de sua identidade étnica.

Mais recentemente, a ação estatal na figura de seus representantes, teria declarado que, para ser quilombola, teriam de necessariamente residir na

⁶¹ Nesta observação, sobre a semelhança entre a desorientação sobre a percepção quilombola nas duas comunidades, Santa Cruz e Sutil, não se parte da ideia de homogeneidade (de que esperava-se uma condição homogênea), pois aqui reside a característica dos elementos que figuram comunidades reais e não dos discursos. Porém, tentou-se dar atenção especial à ação verticalizada dos agentes estatais como a causa desta discrepância. A análise se pautou especialmente na multiplicidade destes elementos, que são justamente heterogêneos.

comunidade e ser descendente dos ancestrais. Conforme Mirian, estas informações tinham ocasionado conflitos na comunidade do Sutil entre os moradores da comunidade e os que já residiam fora, pois estes se sentiam excluídos do grupo por não serem mais considerados quilombolas. Sobre esta situação relatada, constata-se as confusões e desorientações sobre a questão quilombola entre os moradores da comunidade mencionada, pois na verdade, residir fora da comunidade não é um quesito impeditivo para a condição de integrante da mesma.

Evandro comentou durante a entrevista que achava necessário que os representantes do INCRA “apareçam mais” por lá para trabalhar melhor com o diálogo sobre a regularização e acreditava que se a comunidade fizesse pressão, eles deveriam aparecer. As demais entrevistadas concordaram com ele. Josélia ainda comentou que gostaria que mais políticas públicas destinadas aos quilombolas chegassem até eles, como o projeto da horta comunitária.

A partir da análise das entrevistas, notou-se que a maioria dos moradores de Santa Cruz, não se identificava com a política quilombola, nem mesmo com o significado do “ser quilombola” e em decorrência da maneira verticalizada como a questão chegou até eles. O conflito individual em relação à identidade/identificação quilombola e as distintas perspectivas em relação ao destino de suas terras demonstravam a heterogeneidade em relação à percepção territorial. Além disso, as ações estatais explicitadas revelaram um cenário de falsa coesão comunitária, que na verdade foi fundamentada em ações coercitivas, algumas implícitas ou até indiretas, mas acima de tudo, impositivas e limitantes.

5.4 INTERAÇÃO DO GRUPO, PAPEL DO LÍDER E DO ESTADO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO TERRITORIAL

Uma das questões direcionadas aos moradores entrevistados foi: “você se sente em comunidade?” Sobre todas as repostas a análise do sentimento que predominava, recaiu na ideia de que os moradores da comunidade quilombola de Santa Cruz não se identificavam como um grupo total e coeso, mas a noção que prevaleceu é de constituírem 2 subgrupos, o que demonstra a fragmentação inerente de uma “comunidade” real.

Constatou-se com tal contexto que a fragmentação estava relacionada ao processo de identificação com a questão quilombola, o que demonstrava interferir na

questão de “ser” uma comunidade. Através da apreciação de distintos elementos que traduziram as territorialidades de Santa Cruz, percebeu-se que a complexidade sobre a identificação, partia de múltiplos e simultâneos elementos.

O primeiro elemento se constatou a partir das interações sociais reveladas nas múltiplas espacialidades, nas quais, o ramo familiar “dos Kapp” se apresentou menos envolvido com as dinâmicas da comunidade de Santa Cruz. Observou-se que as espacialidades destes quilombolas, refletiam a influência das interações com agentes e localidades externos, predominantemente com os imigrantes das colônias dos russo-alemães. Assim, havia o envolvimento com os aspectos externos em detrimento do pouco envolvimento com a comunidade e as questões comunitárias e quilombolas. Na política de regularização fundiária isso ficou evidente, pois os Kapp eram menos motivados com o processo de regularização, enquanto ocorria o oposto com os Batista, mas posteriormente, supôs-se que isso foi resolvido com a questão fundiária com o usucapião do solo (PAULA, 2012). Portanto, o problema não residia diretamente no fato das uniões e laços afetivos com agentes externos em si, mas na interação comunitária fraca deste ramo.

Outro elemento relevante da complexidade identitária se mostrou na figura do líder ou presidente da associação. Notou-se que o líder anterior teve um grau de envolvimento com a comunidade nos primeiros momentos que se acompanhou sua atuação, porém, a comunidade foi aos poucos sentindo menos conexão com seu representante, o qual passou a demonstrar menor grau de interação nos últimos períodos de atuação por motivos particulares que não o permitiam participar mais efetivamente na comunidade. Ao que se constatou, o vínculo com um representante que atuava à distância, fez com que os moradores sentissem a necessidade de um representante que estivesse presente diariamente na comunidade. Com a troca do representante, houve a manifestação de uma interação revitalizada entre os subgrupos, o que demonstrara a forte influência que o papel do líder representava no processo de identificação com a política quilombola⁶².

⁶² Sobre esta observação, não significa que um líder ou representante comunitário deva necessariamente residir fixamente na comunidade. Este foi o caso específico manifestado em Santa Cruz, por moradores que em outro período percebiam a forte interação do líder anterior. No momento que este representante não estava mais possibilitado de manter a mesma frequência na comunidade, os moradores sentiram a necessidade (por motivos específicos deles) de serem representados por um integrante residente fixo na comunidade. O que se verificou fundamental neste contexto, foi o vínculo mantido entre moradores e líder/representante, independente dele residir fixamente ou não na comunidade.

O último elemento se revelou na ação estatal por meio de uma política inserida de maneira imposta, a qual não permitiu que a comunidade refletisse ou participasse com maior autonomia e centralidade. Da mesma forma, os representantes do Estado não expuseram de modo horizontal, mas de maneira muito racional e objetiva.

Assim sendo, observou-se que a questão da identidade quilombola não estava condensada em uma única via de relação com o território, mas confirmou-se o contrário, ou seja, se realizava enquanto processo e um processo atrelado às distintas e coexistentes espacialidades, inclusive no aspecto temporal outrora retratado. Este processo sempre inacabado e que estava vinculado às várias determinantes, indicava que a identidade quilombola e em relação à política territorializante, também eram processuais, portanto, o uso do termo identificação (enquanto ideia de processo contínuo) faz mais sentido referente às realidades comunitárias do que o termo identidade. Isto posto, destaca-se novamente que, como explanado nas práticas de Santa Cruz, a interação social foi o ponto fundamental da compreensão do processo de identificação, pois o processo se expressava nas relações e inter-relações, de modo que isso ocorria, como já evidenciado, por meio das dinâmicas espaciais múltiplas.

O processo de identificação então se mostrava múltiplo assim como suas razões, e sendo assim, concorda-se com os dizeres de Haesbaert (2007b):

O que não podemos é confundir a nossa simpatia por identidades mais abertas e plurais com a realidade efetiva de nosso entorno, que mescla uma grande heterogeneidade de manifestações. É a existência desta multiplicidade de processos de identificação e o seu convívio paradoxal que nos permite afirmar que não temos hoje, nas práticas sociais efetivas, um padrão ou uma forma geral de identidade (ou de identificação) territorial, muito menos uma direção segura e definitiva para o futuro. (HAESBAERT, 2007b, p. 56).

À vista disso, considerou-se ser necessário superar a noção de território apenas como apropriação e significado de identidade, mas submetê-lo a compreensão das distintas territorialidades (SAHR e LÖWEN SAHR, 2009).

Como já tratado em capítulo anterior, considerar a multiplicidade espacial (Massey, 2008) é inerente à compreensão territorial. Neste sentido, o caso de Santa Cruz bem demonstrou esta relação, na qual, a multiplicidade territorial se fez entender através da multiplicidade espacial, pois várias frentes atuavam nesta

conjuntura. As frentes atuantes se revelaram em todos os elementos que corresponderam às múltiplas ações e percepções, sendo individuais, coletivas, externas, internas, que denotaram a multiplicidade de poderes nelas incorporadas. Haesbaert (2007a) pontua que a territorialidade na perspectiva da multiplicidade, transpõe a dimensão política e também incorpora outras dimensões referentes às relações econômicas, culturais e outras, pois estando intimamente ligada à forma como os indivíduos utilizam a terra, expressa sua organização no espaço e o significado que a ele atribuem, porém, este significado é heterogêneo, pois depende dos “múltiplos sujeitos envolvidos, tanto no sentido de quem sujeita, quanto de quem é sujeitoado” (p.22).

Partindo destes pressupostos, concebeu-se a análise da questão da política territorial da comunidade quilombola de Santa Cruz como multiterritorial, ao contrário da compreensão territorial inclusa nos conteúdos jurídicos que embasam as políticas públicas, tanto destinadas às comunidades tradicionais em geral, quanto às quilombolas. É, portanto, possível vislumbrar um hibridismo espacial do qual revela as múltiplas territorialidades, sendo:

[...] híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação tempo-espaço [...] o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder [...] (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Portanto, corrobora-se com a ideia de Haesbaert (2007a) sobre a noção de pensar a dinâmica territorial através de territórios múltiplos à multiterritorialidade, isto é, a conjunção e coexistência de muitas territorialidades compondo o cenário multiterritorial do recorte analisado, no caso, a comunidade quilombola de Santa Cruz. Transpondo o raciocínio para a ideia de comunidade, interpenetram-se as realidades e dinâmicas comunitárias expressando a noção de várias comunidades (figurativamente) na constituição de uma comunidade. Pensando desta forma, possivelmente a dialética entre quem sujeita e quem é sujeitoado, seja mais flexível e os sujeitados sejam melhor percebidos, compreendidos e quem sabe, menos sujeitados.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se com esta tese ampliar o entendimento das concepções sobre a categoria comunidade e especificamente, as noções que envolvem comunidades tradicionais. Dentre os objetivos propostos para esta compreensão, pretendeu-se superar as concepções clássicas, inclusive propagadas pelo Estado. Para este objetivo, a discussão desenvolvida a partir da categoria comunidade, procurou evidenciar o processo de evolução das concepções para confrontá-las com os conteúdos das políticas estatais voltadas aos povos e comunidades tradicionais.

Partindo desta proposta, teceu-se a problemática baseada em 3 conjuntos de ideias:

1) Discurso científico: evidenciou-se o debate da Era Moderna sobre a transição de comunidade para sociedade. Neste contexto, o discurso científico influenciado pelas correntes racionalista-positivas formularam noções depreciativas sobre a forma de vida e as características comunitárias. Tanto nas correntes de pensamento sociológicos, quanto antropológico e norte-americano (Escola de Chicago), a conotação negativa vinculada às formas de vida tradicionais ou “primitivas”, serviram para justificar o projeto modernizador das sociedades ocidentais.

2) Elementos que surgiram em contextos embasados pelos discursos clássicos e contemporâneos: Denotou-se elementos que marcaram cada fase e discurso, do científico ao nacionalista, como o elemento coesão na forma coercitiva que se traduziu em homogeneidade aparente dos discursos, e a flexibilidade na conceituação escalar que não condiz com a limitação imposta na realidade aos territórios comunitários. Ainda, surgiu neste cenário em que a ideia de comunidade (imaginada) passou a ser um artifício dos projetos desenvolvimentistas, a percepção de comunidade baseada no elemento identidade.

3) Discurso político-estatal: As teorias contemporâneas sobre comunidade têm se mostrado mais relacionadas aos estudos microlocalizados e em comunidades consideradas tradicionais. Procurou-se evidenciar os conteúdos das propostas políticas destinadas a estas formas de organização social. Verificou-se que existem confusões na utilização dos conceitos de território e espaço empregados nestes textos e que, embasam-se no próprio discurso científico. Os

elementos das concepções clássicas permaneceram nas noções sobre comunidade, mesmo que repaginados, como no caso das concepções sobre identidade.

A problemática analisada a partir deste conjunto de ideias demonstrou que, nas discussões referentes ao conceito de comunidade e às comunidades tradicionais, há a predominância de discursos de desenvolvimento, do discurso hegemônico e da homogeneidade, atrelados ao sistema e ao poder, além da visão estática de comunidade e manutenção da coesão/coação na forma de autoritarismo na aplicação de políticas de autonomia.

Deste modo, surgiram as seguintes hipóteses decorrentes da problemática:

- Comunidade só é conceituada baseada na coesão/coação e homogeneidade por estar limitada aos discursos hegemônicos;
- Comunidades são tratadas enquanto espaços estáticos e territorialmente fechados, limitados;
- As políticas públicas voltadas para comunidades seguem a conceituação clássica e a tradição estatal autoritária;
- Conhecimento científico, mesmo que indiretamente, reforça estes fatos.

Partindo das hipóteses elencadas, buscou-se investigá-las no plano da pesquisa empírica. Como o objeto de análise empírica, enfocou-se uma comunidade tradicional, mais propriamente a comunidade quilombola de Santa Cruz, em Ponta Grossa, no estado do Paraná.

A pesquisa *in loco* ocorreu a partir de incursões à comunidade e outros espaços externos que possuíam vínculos com este quilombo. A base metodológica optada recorreu à teoria da multiplicidade e a etnometodologia, os quais foram fundamentais para a sistematização de ideias, estabelecimento de relações com a teoria, além dos recursos e instrumentos utilizados. As entrevistas semiestruturadas e as observações diretas fundamentaram as atividades da pesquisa na comunidade. Todas as famílias que compunham a comunidade ao período da pesquisa foram entrevistadas.

Além da abordagem metodológica que ancorou a pesquisa empírica, propôs-se uma abordagem espacial e territorial também baseada na teoria da multiplicidade, para a renovação da compreensão sobre comunidade, a qual se pretendeu desde o início desta pesquisa. Utilizando os conceitos de espaço-processo (MASSEY, 2008) e de multiterritorialidade (HAESBAERT, 2007), a análise dos aspectos que foram investigados, partiam desta percepção. Desta forma, procurou-se compreender as

dinâmicas espaciais e territoriais pela abordagem predominante, dos discursos hegemônicos, mas, vislumbrando outra forma de perceber estas dinâmicas. Com isso, foi se percebendo que as hipóteses faziam sentido.

Notou-se a partir das dinâmicas decorrentes das distintas espacialidades, a imbricação de elementos que destacaram o que havia sido analisado na teoria, ou seja, aspectos como a coesão na forma de coação e lógicas próprias do processo de identificação, adequados a congruência do discurso moderno que chegou à comunidade pela política de regularização de terras quilombolas.

Por meio dos resultados alcançados na comunidade quilombola de Santa Cruz, percebeu-se um descompasso entre o conteúdo e aplicabilidade da política de regularização fundiária, e, a lógica multiterritorial da comunidade. Pela compreensão das interações e inter-relações resultantes das distintas espacialidades, inclusive da combinação de fatores de espacialidades temporais diferenciadas, verificou-se a sobreposição de distintas e variadas identificações com a questão territorial.

A condição autoritária que predominava na inserção da política do território através de representantes estatais, acusou nas percepções e relações individuais e de grupo a existência de múltiplas formas de viver e entender o seu território. A questão da identidade quilombola também foi alvo da perspectiva de coesão coercitiva do Estado, pois a partir da ótica de seus representantes, a julgam homogênea, além de impô-la aos indivíduos sem esclarecer plenamente seu significado político. A própria atuação estatal neste processo de identificação dos moradores com a questão quilombola e do território evidenciou-se ser um fator da multiplicidade que integra a mutiterritorialidade.

Portanto, confirmou-se que na realidade comunitária os conteúdos das políticas públicas destinadas aos povos e comunidades tradicionais e, da mesma forma, as políticas específicas para quilombolas, reproduzem os elementos dos discursos hegemônicos. Como um território está intimamente relacionado a tais políticas, sua concepção nestas propostas segue apenas a percepção estatal, a qual apresenta noções de território, espaço e identidade de modo reducionista. Aparente homogeneidade, fixidez, imposição dos atributos do direito às terras (que já lhes pertencem) e a abordagem predominantemente funcional de território, caracterizam os referidos conteúdos. Todavia, as ações individuais e coletivas verificadas na comunidade, revelaram que a realidade é dinâmica e heterogênea.

Percebeu-se que, de fato, o conhecimento científico, mesmo que indiretamente (sem intenção), tem servido de fundamento para os conteúdos político-estatais, sendo empregados na prática, por meio das políticas públicas indicado numa postura impositiva e coercitiva.

Neste sentido, Montenegro (2012) denota que as políticas voltadas aos povos e comunidades tradicionais são questionáveis a partir do modelo seguido, ou seja, está alinhado ao padrão desenvolvimentista que predomina na política agrária do Brasil. Desta forma, ainda em Montenegro (2012), o tratamento imputado aos grupos étnicos e tradicionais, parte de uma perspectiva autoritária e soberba do Estado, na qual são considerados enquanto povos subdesenvolvidos. A conotação de subdesenvolvidos é questionada pelo autor, pois carrega o estereótipo da noção de progresso econômico, o qual promove indiscriminadamente o agronegócio e desvaloriza modos de vida tradicionais.

Partindo destas premissas, a interpretação e análise da realidade comunitária a partir dos indivíduos comunitários, de suas espacialidades e percepções, procurou seguir o referido propósito:

Por que não deixarmos traduzirem para eles e para nós aquilo que acreditam ser o lugar onde vivem, o território que habitam, o modo de vida que constituem, a experiência e cultura que criam e em que se enredam, com variados graus de autonomia? (BRANDÃO; LEAL, 2012, p. 74).

Desta forma, constatou-se com os resultados que é possível pensar as espacialidades comunitárias para além das teorias totalizantes sendo que, o principal foco desta investigação torna-se o próprio indivíduo em suas manifestações auto-expressivas que podem demonstrar um processo distinto da lógica sistêmica. Portanto, os estudos sobre comunidade nas Ciências Sociais, dentre elas a Geografia, deve se voltar a esta forma de perceber o mundo, desvencilhando-se das amarras teóricas limitadoras e condicionadas aos discursos hierarquizantes da modernidade. Visualizar os elementos em sua forma múltipla e na interconexão dos aspectos envolventes, não empobrece esta leitura, pois não nega a presença e influência dos referidos sistemas, porém, existem lógicas além deste arranjo e cabe aos pesquisadores, acusar esta situação e seguir na contramão dos discursos dominantes.

Com tais reflexões, não se pretende apontar uma solução nesta tese para resolver o impasse sobre a que fim destinar o uso de suas terras, tão quanto

demonstrar uma posição contrária à garantia deste direito. O intuito foi revelar uma política desajustada com a sua escala de aplicação (comunidade), a qual demonstrou por meio da divisão familiar sobre a questão, que, o maior o grau de envolvimento com a política quilombola e do território quilombola se realizou através da identificação, por eles próprios (moradores de Santa Cruz) e não pela imposta pelo Estado. Para esse grau de identificação, percebeu-se que o papel de liderança e seu envolvimento com a comunidade e a política quilombola foi peça-chave neste processo, além da interação social interna da comunidade, pois os que estavam mais afastados foram justamente os que priorizaram as relações externas.

Ao que se propõe como uma avaliação e consideração a respeito do que pode ser alterado na esfera da comunidade para que haja um melhor entendimento de todo o contexto que envolve o seu território e sua identidade étnica, acredita-se que deva ser realizado um trabalho mais aproximado e atuante do Estado e seus representantes. Assim, o fortalecimento da identidade quilombola poderá ocorrer espontaneamente e com maior compreensão da proposta. Com o fortalecimento e união/coesão espontânea (sem coação), a reflexão interna sobre a política territorializante seja talvez menos conflitiva, determinando maior grau de autonomia ao grupo, levando-os a adquirir mais força neste cenário e até mesmo, se caso o for, propor mudanças na política fundiária. Deste modo, a resistência quilombola seria fruto da identidade individual e de grupo, representando a resistência na forma de consciência de sua auto-expressão política e de sua autonomia.

Considerando a exposição destas ideias, o propósito final desta pesquisa se traduz na tentativa de repensar a categoria comunidade na dinâmica do mundo atual, enquanto espaço-processo e multiterritorial, para que a compreensão das realidades comunitárias supere a noção de comunidade dos discursos hegemônicos.

REFERÊNCIAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia. Boletim do grupo de trabalho sobre as comunidades Negras Rurais. **Boletim Informativo NUER**, n. 1, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Os quilombos e as novas etnias**. Revista Palmares. Ano 1, nº 1, 1999, p. 163-182.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira Alves. **Geografia ensinada - Geografia vivida: conceitos e abordagens ensinados e praticados no Faxinal Taquari dos Ribeiros**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Licenciatura em Geografia) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2008.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira Alves; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. Geografia ensinada - geografia vivida? Conceitos e abordagens para o ensino fundamental no Paraná. **Revista Discente Expressões Geográficas**, v. 5, p. 49-60, 2009.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira. **Os “mundos” rural e urbano: relações e interações a partir do cotidiano da comunidade de São João no Vale do Ribeira-PR**. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Estadual de Ponta Grossa, UEPG, Ponta Grossa, 2011.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; ALVES, Tanize Tomasi. ; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. A perspectiva etnográfica na identificação e caracterização de elementos cotidianos de uma comunidade quilombola. **Observatorium**, v. 3, p. 79-100, 2011.

ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. Os 'mundos' rural e urbano: relações e interações do cotidiano de uma comunidade quilombola. **Geografia** (Rio Claro. Impresso), v. 37, p. 33-47, 2012.

ALVES, Tanize Tomasi. **Espacialidades, interações e redes sociais: uma análise a partir da comunidade quilombola de Santa Cruz – Ponta Grossa/PR**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – Curso de Mestrado em Gestão do Território da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2013.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ANTONELLI, Diego. **Em domínio russo**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2008.

_____. **Marcas étnico-culturais russas nas páginas de um livro reportagem**. FOLKcomunicação midiática. ENCIPCON-Metodista, 2007. Disponível em: http://encipecom.metodista.br/mediawiki/index.php/Marcas_%C3%A9tnico-culturais_russas_nas_p%C3%A1ginas_de_um_livro-reportagem. Acesso em dezembro de 2014.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 1994.

BARCELLOS. Jorge Alberto Soares **Territórios do cotidiano**: introdução a uma abordagem teórica contemporânea. In: MESQUITA, Zilá; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (orgs.) **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul. Ed Universidade/UFRGS/ ED. Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, 1995.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001

_____. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, Ed. 2003.

_____. **Identidade**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony e LASH, Scott. **Modernidade reflexiva**: trabalho e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp. 1997.

BENATTI, José Heder. **Posse agroecológica e manejo florestal**. Curitiba: Juruá: 2003.

BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina – A América Latina após 1930**: Economia e Sociedade. v.5. São Paulo: USP, 2005.

BHABHA. Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIOMANIA. **Antropologia**, 2014. Disponível em: <http://www.biomania.com.br/bio/conteudo.asp?cod=1389>. Acessos em 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.; LEAL, Alessandra. Comunidade tradicional: conviver, criar, resistir. **Revista da Anpege** [on line], v. 8, n. 9, p. 73-91, jan./jun. 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. 128p.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

_____. Decreto n. 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20. abr. 2004, p. 01.

_____. Decreto n. 58.824 de 14 de julho de 1966. Promulga a Convenção n. 107 sobre as Populações Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20. jul. 2004, p. 8.094.

_____. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, **Diário Oficial da União**, Brasília, 08 de fevereiro de 2007.

_____. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Instrução Normativa INCRA nº 57**, de 20 de outubro de 2009 Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, v. 2, 1999.

CASTRO, Celso. (org.). **Evolucionismo Cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COSTA, SÉRGIO. **Dois Atlânticos**. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo, Belo Horizonte, UFMG, 2006.

CPT/PR. **Quilombo: Resistência de um Povo, Território de vida**. Cartilha informativa da 25ª Romaria da Terra do Paraná. Adrianópolis, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v.1. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1995 a.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 b.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

GREGORY, Derek. Teoria social e geografia humana. In: GREGORY, Derek, MARTIN, Ron, SMITH, Graham. (Orgs.). **Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 90-123

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo. (orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DURKHEIM, Emile. **De la división del trabajo social**. Tradução de David Maldavsky. Buenos Aires: Schapire, 1967.

_____. **Educação e sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

ECOBRAIL. **Instituto EcoBrasil: Ecoturismo – Turismo Sustentável**, 2009. Disponível em: <http://www.ecobrasil.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inoid=333&sid=59>. Acesso em janeiro/fevereiro de 2015.

ELIAS, Norbert; e SCOTSON, John L.; **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade; tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRAZER, James Georg. O escopo da Antropologia Social, 1908. In: Castro, Celso (org.) **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades quilombolas**. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88 Acesso em janeiro e fevereiro de 2015.

GARFINKEL, H. **Studies in ethnomethodology**. Nova Jersey, Prentice-Hall, 1967.

GLASER, Barney G.; STRAUSS, Anselm L. **The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research**. New York: Aldine de Gruyter, 1967.

GEOPORTAL. **Prefeitura Municipal de Ponta Grossa**, 2010. Disponível em: <http://geo.pontagrossa.pr.gov.br/portal/>. Acesso em: dezembro de 2014.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOLDWASSER, Maria Júlia. **Estudos de Comunidade: Teoria e/ou Método?** Revista Ciências Sociais, UFC, Vol. 5, n. 1, 1974.

GUATTARI, Félix.; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Território e multiterritorialidade: um debate**. GEOgraphia, Ano IX, nº 17, 2007a.

_____. **Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades)**. In: ARAUJO,

Frederico Guilherme Bandeira de.; HAESBAERT, Rogério. (Orgs.) **Identidades e territórios**: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: ACESS, 2007b. (p. 33-56).

_____. **Regional-global**: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HARTUNG, Mirian Furtado. **A comunidade do Sutil**: história e etnografia de um grupo negro na área rural do Paraná. 2000, 595 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Muito Além do Céu: Escravidão e Estratégias de liberdade no Paraná do Século XIX. **TOPOI**, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005, pp. 143-191.

HERSKOVITS, Melville. "The Negro in the New World: The Statement of a Problem". **American Anthropologist**, XXXI, n. 1., 1930.

HOBBSBAWM, Eric. **The cult of identity politics**, New Left Review 217, 1996.

HOBBSBAWM, Eric.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Editora: Paz e Terra. Ed. 2. 2012.

HORNES, Elizete. **Memórias da imigração russo-alemã**: Colônia Quero-Quero, 1978-1988. 1999, 80 f. Especialização (Pós-Graduação em História e Região). Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 1999.

INCRA. **Relatório Regularização Quilombolas 2012**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/servicos/publicacoes/livros-revistas-e-cartilhas/file/1195-relatorio-regularizacao-quilombolas-2012-incra>. Acesso em fevereiro de 2015.

_____. **Andamento dos Processos - Quadro Geral**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/111-andamento-dos-processos-quadro-geral>. Acesso em fevereiro de 2015.

JOAS, Hans. Interacionismo simbólico. In: Giddens, Anthony, Turner, Jonathan. **Teoria Social Hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.

KAUFMANN, Jean-Claude. **L'entretien Compréhensif**. Paris: Nathan, 1996.

KUPER, Adam. **A reinvenção da sociedade primitiva**: transformações de um mito. Recife: UFPE, 2008.

LA BLACHE, Vidal de. Os gêneros de vida na Geografia Humana. In: Haesbaert, Rogério, Pereira, Sergio Nunes, Ribeiro, Guilherme (orgs.). **Vidal. Vidais**. Textos de Geografia Humana, Regional e Política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 131-158.

LALANDA, Piedade. **Sobre a metodologia qualitativa na pesquisa sociológica.** *Análise Social*, vol. 148, 4ª ed., 1998.

LEITE, Ika Boaventura. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.16, n.3, 2008, p. 965-977.

LEWIS, Oscar. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2008. *Encyclopedia.com*. (July 19, 2015).<http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045301342.html>.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. IEGELSKI, Francine; ALVES, Tanize Tomasi; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; FERREIRA, Patrícia. **Relatório Antropológico Preliminar da Comunidade Quilombola de São João - Adrianópolis/PR.** 2009. (Relatório de pesquisa).

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. IEGELSKI, Francine; ALVES, Tanize Tomasi; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; FERREIRA, Patrícia. **Relatório Antropológico Final da Comunidade Quilombola de São João.** 2010. (Relatório de pesquisa).

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza. IEGELSKI, Francine; ALVES, Tanize Tomasi; ALVES, Ana Paula Aparecida Ferreira; TUZINO, Yolanda Maria Muniz; FERREIRA, Patrícia; **Geograficidades quilombolas: um estudo etnográfico da comunidade de São João – Adrianópolis/PR.** Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2011.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento do cotidiano.** Lisboa: Vega, 1984.

_____. **Elogio da razão sensível.** Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **No fundo das aparências.** Petrópolis: Vozes, 1999

_____. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1970

MAYER, Tereza Wansovicz. **Memórias de Palmeira.** Prefeitura Municipal de Palmeira: Secretaria de Educação, 1992.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço.** Uma Nova Política da Espacialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2008.

MONTENEGRO, Jorge. **Povos e comunidades tradicionais, desenvolvimento e decolonialidade:** articulando um discurso fragmentado. *Revista Okara: Geografia em debate*, v.6, n.1, p.163-174, 2012.

MORAES, Antonio Carlos Robert Moraes. **Geografia: Pequena História Crítica,** São Paulo: Hucitec, 1996.

MORGAN, Lewis Henry. A Sociedade Primitiva. Lisboa: Presença/ Martins Fontes, 1877. In: CASTRO, Celso. (org.). **Evolucionismo Cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

OIT. **Convenção 169 Sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1989.

OIT. **Convenção 107 Sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1957.

OLIVEIRA, Jessica Hiroko de. A permanência do mito da sociedade primitiva no mundo contemporâneo. **Mediações**. v. 14, n.1, p.300-305, 2009.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva; MAIO, Marcos Chor. Estudos de comunidade e ciências sociais no Brasil. **Sociedade e Estado** (UnB. Impresso), v.26, n.3, p. 521-550, 2011.

PALÁCIOS, Marcos. O medo do vazio: comunicação, socialidade e novas tribos. In: RUBIM, A. A. (org.). **Idade média**. Salvador: UFBA, 2001.

PAULA, Matheus Miranda de. **A questão jurídica da titulação de terras remanescentes de quilombos no Brasil**: o caso da comunidade quilombola Santa Cruz (Ponta Grossa/PR). Trabalho de Conclusão de Curso. (Bacharelado em Direito) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2012.

PEREIRO. Xerardo. **Apontamentos de Antropologia Cultural**. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), 2007.

PETERS, Gabriel. **Admirável senso comum?** Agência e estrutura na sociologia fenomenológica. Ciências Sociais Unisinos, vol. 47, núm. 1, 2011, pp. 85-97, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

PINTO, Cândida Martins. A teoria fundamentada como método de pesquisa para ambientes virtuais de aprendizagem. Revista **Caminhos em linguística aplicada**, v. 7, Número 2, 2012, p.78-96.

PINTO, Sueli de Souza; MEZZOMO, Frank Antonio. **A formação da comunidade quilombola no estado do Paraná: experiências do quilombo Sutil**. EPCT, 2012. Disponível em: http://www.fecilcam.br/nupem/anais_vii_epct/PDF/CIENCIAS_HUMANAS/Historia/07_sspintoartigoCompleto.pdf

QUIVY, R. *et. al.* **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 1992.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Friedrich. **Anthropogeographia**. 1. Teil: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. Stuttgart: Engelhorn, 1922

RIBEIRO, Gustavo Lins; BIANCO, Bela. Feldman. (orgs.) **Antropologia e Poder: Contribuições de Eric R. Wolf**. Editora Universidade de Brasília e Editora UNICAMP, Campinas, 2003.

ROBERTSON, Roland. **Globalização: Teoria Social e Cultura Global**. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1992.

ROSA, Lucelina; FERREIRA, Darlene As categorias rural, urbano, campo, cidade: a perspectiva de um continuum. In: SPOSITO, M. E. B.; WHITACKER, A. M. (orgs.). **Cidade e campo: relações e contradições entre urbano e rural**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

ROSEBERRY, William. "The Cultural History of Peasantries". In Schneider, J. e Rapp, R. (orgs.), **Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf**. Berkeley: University of California Press, 1995.

ROSENBERG, Tina. **A payoff out of poverty**. New York Times Magazine 2008. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/12/21/magazine/21cash-t.html?pagewanted=all>

RUFATO, Marcela de Andrade. **Imigração e relações raciais na cidade moderna: a teoria social de Louis Wirth**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2010.

SACK, Robert. **Human territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAHR, Wolf Dietrich. Ação e EspaçoMUNDOS – A concretização de espacialidades na Geografia Cultural. In: SERPA, A., org. **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Community studies e novas espacialidades: Elementos epistemológicos do desenvolvimento territorial na geografia alemã e na política territorial brasileira**. IV Simpósio Brasil-Alemanha / 4. *Deutsch-Brasilianisches Symposium*, Curitiba, 2009.

SAHR, Wolf Dietrich; LÖWEN SAHR, Cícilia Luiza. A problemática espaço/território a partir de geografias existenciais: as comunidades faxinalenses no Brasil Meridional. In: 12. Encontro de Geógrafos da América Latina, 2009, Montevideo. **Anais do 12. EGAL**. Montevideo, 2009. p. 1-15.

SANT' ANNA, Maria Josefina Gabriel. **A cidade como objeto de estudo: diferentes olhares sobre o urbano**. Reportagem, 2002. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/cidades/cid24.htm> Acesso em junho de 2013.

SAHLINS, Marshall. **O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção**. Parte I. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 74-73, 1997.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das Raças** – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALES, Camila Maria Riso; TROIANO, Mariele. O processo de incorporação dos novos direitos e a consolidação da democracia no Brasil. In: **VII Congresso Latinoamericano de Ciência Política**, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP)., 2013, Bogotá. Anais Alacip 2013.
SCHNEIDER, Sérgio. Da crise da Sociologia Rural à emergência da Sociologia da Agricultura: reflexões a partir da experiência norte-americana. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**, Brasília, v. 14, n. 2, 1997.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Programa Brasil Quilombola**. Comunidade Quilombolas Brasileiras: Regularização Fundiária e Políticas Públicas. Distrito Federal, 2003.

_____. **Guia de Políticas para Comunidades Quilombolas**, 2013. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/guia-politicas-publicas-do-pbq>. Acesso em fevereiro de 2015.

SHUTZ Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: Velho, Otávio Guilherme. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro : Zahar editores, 1979.

_____. A metrópole e a vida mental. In: Velho, Otávio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

_____. A metrópole e a vida do espírito. In: Fortuna, C. (org.). **Cidade, cultura e globalização**. Oeiras, Celta Editora, 1997 [1903].

_____. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. 118p.

SOCZEK, Daniel. Comunidade, Utopia e Realidade: Uma reflexão a partir do pensamento de Zygmunt Bauman. **Revista de Sociologia e Política**, n. 023, UFPR, Curitiba, 2004, pp. 175-177.

SOUZA, Marcelo Lopes. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO; Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. Espaço geográfico uno e múltiplo. In: **Scripta Nova** - Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Nº 93, 15 de Julio de 2001.

TEDESCO, João Carlos. Terra, trabalho e família. **Racionalidade produtiva e ethos camponês**. Passo Fundo: UPF, 1999.

_____. **Georg Simmel e as sociabilidades do moderno**: uma introdução. Passo Fundo: UPF, 2006.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo, Companhia das Letras. 1998.

TOMASI ALVES, Tanize. Espacialidades, interações e redes sociais: uma análise a partir da comunidade quilombola de Santa Cruz – Ponta Grossa/PR. 2013. **Dissertação (Mestrado em Geografia)** – Programa de Pós-Graduação em Geografia – Curso de Mestrado em Gestão do Território da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In: CRUZ, Manuel Braga da (Org.). **Teorias sociológicas**. v. I. Lisboa: Fundação *Calouste Gulbenkian*, 1989 [1887].

_____. Comunidade e sociedade. In: Miranda, Orlando de. **Para ler Ferdinand Tönnies**. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, Belém – PA, 2006.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo da Silva **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**: 1.ed. São Paulo: Atlas, 1987.

TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture. Gloucester: Peter Smith, 1871. In: CASTRO, Celso. (org.). **Evolucionismo Cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

VELHO, Gilberto. **Antropologia urbana**: encontro de tradições e novas perspectivas. Sociologia, problemas e práticas, n.59, 2009, pp.11-18.

VERANI, Cibeale. **Diversidade Cultural**. 1990, Disponível em: http://www.ghente.org/ciencia/diversidade/div_cultural.htm Acesso em junho de 2013.

WACQUANT, Löc. Guetto. In: Smelser, Neil J. & Baltes, Paul B. (eds). **International Encyclopedia of The Social and Behavioral Sciences**. London: Pergamon Press, ver. ed. 2004. Disponível na página pessoal do autor: <http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/> Acesso em junho de 2013. Tradução brasileira: “Que é gueto? Construindo um conceito sociológico”. Tradução de Eisenberg, Z. e Junior, J. F. In: Revista de Sociologia Política, n. 23, Curitiba, novembro/2004, pp153-164.

WALDMANN, Isolde Maria. **Fazenda Santa Cruz dos Campos Gerais e a colonização russa 1792-1990**. Ponta Grossa – Paraná, editora Gráfica Planeta, 1992.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, Florestan. (org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre

problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 140-143.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3. ed. Brasília, Editora da UnB, vol. 1. 1994.

_____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 2. São Paulo: Cortez; Campinas: UNESP, 1995.

WERLEN, Berno. Regionalismo e Sociedade Política. **GEOgraphia**. ANO-II. Nº4. 2000.

WITMARSUM. **A história da Colônia**: a atuação menonita: os pioneiros. Curitiba: Cidadeclima, 2001. 20 p.

WOLF, Eric. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. Uma autobiografia intelectual. In: Feldman-Bianco, Bela; Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.). **Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: UnB, São Paulo: Imprenso Oficial do Estado, Campinas; UNICAMP, 2003a, p. 59-72.

_____. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. In: Feldman-Bianco, Bela; Ribeiro, Gustavo Lins (orgs.). **Contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília: UnB, São Paulo: Imprenso Oficial do Estado, Campinas; UNICAMP, 2003b, p. 117-144.

WOORTHMANN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres**. São Paulo, Brasília: Hucitec, UnB, 1995.

YIN, Robert. K. **Case study research: design and methods**. London: Sage, 1984.

YOUNG, Jock. **The Exclusive Society**. Londres: Sage, 1999.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. A guerra da identidade: raça e mestiçagem no pensamento latino-americano. **FLACSO-Brasil**, v.1, p. 38-65- junho /2009. Série Estudos e Ensaios / Ciências Sociais. Disponível em: http://www.flacso.org.br/portal/pdf/serie_estudos_ensaios/George_zarur.pdf. Acesso em junho de 2014.

ANEXOS

ANEXO 1 – FICHA CADASTRAL

FICHA CADASTRO FAMÍLIA

Identificação da unidade familiar:

- Número familiares:

1.: Homem (cônjuge):

- Nome completo:

- Nome Pai:

- Nome Mãe:

- Irmãos:

Obs.: Indicar idade dos pais e irmãos, onde residem hj e se já residiram na comunidade.

- Estado Civil: () Solteiro () Casado () Separado () Desquitado () Divorciado () Viúvo () Outra

Obs.: Relatar sobre uniões anteriores.

- Data de Nascimento: Local:

- Registro Geral: - CPF:

- Cor: () Preto () Pardo () Branco () Amarelo () Outra

- Profissão:

- Local de Trabalho:

- Anos de Trabalho:

- Trabalhos anteriores (tipo e local):

- Tipo de Pagamento:

- Alfabetização: () Analfabeto () Alfabetizado

- Estudou na escola da comunidade:

- Estuda: () não () sim Onde:

- Grau de Instrução:

Ensino Fundamental: () Não () Sim, até que Série: _____

Ensino Médio: () Não () Sim, até que Série: _____

Ensino Superior: () Não () Sim, qual Curso:
cursando):

Período (ano que está

- Integrante da Associação de Moradores: () Sim () Não

- Participação na comunidade: () Possui algum Cargo () Não Possui

Qual:

Quanto tempo está no cargo:

- Tempo Moradia na Comunidade:

- Religião:

- Participa de local religioso: () Sim () Não – Onde:
for fora da comunidade):

Quanto Tempo Participa (se

2.: Mulher (cônjuge):

- Nome completo:

- Nome Pai:

- Nome Mãe:

- Irmãos:

Obs.: Indicar idade dos pais e irmãos, onde residem hj e se já residiram na comunidade.

- Estado Civil: () Solteira () Casada () Separada () Desquitada () Divorciada () Viúva () Outra

Obs.: Relatar sobre uniões anteriores.

- Data de Nascimento:

Local:

- Registro Geral:

- CPF:

- Cor: () Preto () Pardo () Branco () Amarelo () Outra

- Profissão:

- Local de Trabalho:

- Anos de Trabalho:

Trabalhos anteriores (tipo e local):

- Tipo de Pagamento:

- Alfabetização: () Analfabeto () Alfabetizado

Estudou na escola da comunidade:

- Estuda: () não () sim Onde:

- Grau de Instrução:

Ensino Fundamental: () Não () Sim, até que Série: _____

Ensino Médio: () Não () Sim, até que Série: _____

Ensino Superior: () Não () Sim, qual Curso:
cursando):

Período (ano que está

- Integrante da Associação de Moradores: () Sim () Não

- Participação na comunidade: () Possui algum Cargo () Não Possui

Qual:

Quanto tempo está no cargo:

- Tempo Moradia na Comunidade:

- Religião:

- Participa de local religioso: () Sim () Não – Onde:
for fora da comunidade):

Quanto Tempo Participa (se

3.: Filhos

- Número:

- Nome:

1-

2-

3-

Nome Pai (no caso de não ser o atual cônjuge):

1-

2-

3-

Nome Mãe (no caso de não ser o atual cônjuge):

1-

2-

3-

- Idade (Data e Local de nascimento):

1-

2-

3-

- Estado Civil e Local de Moradia (atual):

1-

2-

3-

- Cor:

1- () Preto () Pardo () Branco () Amarelo () Outra

2- () Preto () Pardo () Branco () Amarelo () Outra

3- () Preto () Pardo () Branco () Amarelo () Outra

- Alfabetização:

1- () Analfabeto () Alfabetizado

2- () Analfabeto () Alfabetizado

3- () Analfabeto () Alfabetizado

- Estuda:

1- () não () sim onde:

2- () não () sim onde:

3- () não () sim onde:

Estudou na escola da comunidade:

1- () não () sim

2- () não () sim

3- () não () sim

- Grau de Instrução:

1-

Ensino Fundamental: () Sim () Não – Série:

Ensino Médio: () Sim () Não – Série:

Ensino Superior: () Sim () Não – Curso:

Período (ano que está cursando):

2-

Ensino Fundamental: () Sim () Não – Série:

Ensino Médio: () Sim () Não – Série:

Ensino Superior: () Sim () Não – Curso:

Período (ano que está cursando):

3-

Ensino Fundamental: () Sim () Não – Série:

Ensino Médio: () Sim () Não – Série:

Ensino Superior: () Sim () Não – Curso:

Período (ano que está cursando):

4.: Outras Informações da Unidade Familiar

- Benefícios do Governo: () Aposentadoria () Bolsa Família () Outros

- Renda Familiar Mensal (s.n.= R\$: 622,00)

() menos de 1 s.m.

() 1 s.m.

() 2 s.m

() 3 a 5 s.m

() mais de 5 s.m

- Condição de Moradia: () Própria () Alugada () Cedida () Outra:

- Características Moradia: () Casa de Taipa () Casa de tijolo sem reboque () Casa de Madeira () Casa de Alvenaria () Outra:

- Metragem quadrada: _____

- Número de cômodos (descrever):

- Com que Recursos conseguiu a casa: () Próprios () Terceiros () Programa Governamental () Outro:

Qual:

- Possui terras na comunidade: (☐) Não (☐) Sim– Quanto (áreas):
- Possui terras fora da comunidade: (☐) Não (☐) Sim– Quanto (áreas): Onde:
- Forma de aquisição da terra (☐) Herança (☐) Compra (☐) Outra:
- Cadeia Dominial (tentar descobrir a sucessão de “donos” anteriores e Tb as datas de alteração destes)

- Possui algum tipo de documento da terra? Qual e no nome de quem.

- Que atividades desenvolve na sua terra da comunidade:

- (☐) pecuária - tipos de rebanho e n. de cabeças
- (☐) agricultura – tipo de produto e área cultivada
- (☐) outra

**ANEXO 2 – CERTIDÃO DE REGISTRO DA ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE
NEGRA RURAL DE SANTA CRUZ**



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL



**2º REGISTRO DE TÍTULOS E DOCUMENTOS E
PESSOAS JURÍDICAS DE PONTA GROSSA - PARANÁ**

Rua Júlia Wanderley, 879 - Fone: (42) 3225-6922 e 3027-5922.

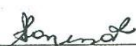
CRISTIANE MÜLLER SPINASSI
OFICIAL

CERTIDÃO

BREVE RELATÓRIO

CERTIFICO a pedido da parte interessada, que foi Registrado, em data de **05 de Junho de 2007**, sob o número 156 do livro "A-009, de Registro de Pessoas Jurídicas, o Estatuto da "ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE NEGRA RURAL DE SANTA CRUZ" - ficando devidamente arquivados nesta Serventia os documentos exigidos pelos Artigos 120 e 121 da Lei 6.015, de 31 de dezembro de 1973. "O REFERIDO É VERDADE E DOU FÉ"

Ponta Grossa-PR 05 de Junho de 2007.


Vanessa Paucka Marins
Escrivente



VÁLIDA EM TODO TERRITÓRIO NACIONAL, QUALQUER ADULTERAÇÃO OU RASURA INVALIDA ESTE DOCUMENTO

ANEXO 3 – Documento comprovante da abertura de processo administrativo para regularização fundiária de território quilombola da “Colônia Santa Cruz”



SENAPRO INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
NÚMERO DE IDENTIFICAÇÃO
SR-09/PR
54200.001626/2008-71

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO - MDA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO PARANÁ - SR(09)
DIVISÃO DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FUNDIÁRIA

MEMO/SR(09)F/Nº 908

Curitiba, 17 de junho de 2008.

Da: Divisão de Ordenamento e Estrutura Fundiária - INCRA-PR
Para: Divisão de Suporte Administrativo/Protocolo
Assunto: **ABERTURA DE PROCESSO PARA REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIO QUILOMBOLA**

Senhora Chefe,

Solicito de Vossa Senhoria as necessárias providências no sentido de que seja formalizado processo da documentação em anexo, na forma abaixo discriminada:

INTERESSADO: **COMUNIDADE DE SANTA CRUZ**
ASSUNTO: **RECONHECIMENTO E TITULAÇÃO DE TERRAS
REMANESCENTES DE QUILOMBOS, CONFORME ART.
6º DA INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 20/2005.**
CÓDIGO: **74.107-0**

Atenciosamente,

Jonivir B. Lima
CHEFE DA SR(09)F
PORT/MDA/DA/Nº 242.0/08

MEMO/SR(09)F4/Nº 002/2008
RBL/ck
Recebido em: